مولانا احمد رضا خان صاحب کی کتاب سبحان السبوح کا علمی و تحقیقی جائزہ

مسئلہ قدرت

مصنف
رئیس المناظرین حضرت مولانا سید طاہر حسین گیاوی مدظلہ

ادارہ مطبوعات اہل سنت پاکستان

پیش لفظ

حضرت مولانا ابو القاسم نعمانی مد ظلہٗ (مہتمم دار العلوم دیو بند)

نحمدہ ونصلی علی رسولہ الکریم

مسئلہ "امکان کذب" ایک خالص علمی مسئلہ ہے، ابتداءً علم کلام کے دوسرے نزاعی مسائل کی طرح یہ مسئلہ بھی معتزلہ، اشاعرہ اور ماتریدیہ کے درمیان علمی اور استدلالی سطح پر موضوع بحث رہا کرتا تھا لیکن ہندوستان میں اس مسئلہ کی اشاعت اور بحث و مباحثہ کا سلسلہ کچھ خاص مقاصد کے تحت کچھ خاص افراد اور جماعتوں کی طرف سے شروع کیا گیا۔ خاندان ولی اللہی کے چشم و چراغ حامی سنت ماحی بدعت حضرت مولانا محمد اسماعیل صاحب شہید دہلوی کے زمانہ میں بھی اس مسئلہ پر علمی مباحثے ہوئے۔ پھر ادھر موجودہ صدی کے اوائل میں کچھ بدعت پسند طبیعتوں نے اس مسئلہ کو اپنے خفیہ مقاصد کی تحصیل کے لیے آلہ کار بنایا۔ فاضل گرامی مولانا سید طاہر حسین صاحب گیاوی قابل مبارک باد ہیں کہ انہوں نے نہایت تحقیق کے ساتھ مسئلہ کے تمام پہلوؤں پر سیر حاصل بحث کرتے ہوئے اہل حق کے مسلک کو مبرہن اور مدلل فرمایا ہے خدا تعالیٰ ان کو اس سعی مشکور پر جزائے خیر عطا فرمائے اور طالبین حق کی ہدایت کا بہانہ بنائے۔

والسلام

ابو القاسم نعمانی غفرلہ۔ 8 رجب 98ھ

تقریظ

مولانا غلام مجتبیٰ قاسمی جامعہ عربیہ مطلع العلوم بنارس

نحمدہ ونصلی علی رسولہ الکریم ؒ

محبیؔ مولانا سید طاہر حسین صاحب گیاوی ایک نوجوان فاضل، بہترین مقرر اور دورِ حاضر کے مایۂ ناز مناظر ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے علمی صلاحیتوں سے بھی بھرپور نوازا ہے۔ چنانچہ پیش نظر کتاب آپ کی علمی لیاقت و صلاحیت کا آئینہ دار ہے۔

مولانا موصوف نے مسئلہ ”امکان کذب“ اور ”مسئلۂ قدرت“ پر سیر حاصل بحث کرتے ہوئے معتزلہ اور اہل بدعت کے فرسودہ دلائل و براہین کو غلط اور باطل ثابت کر دیا ہے اور اہل حق کے دلائل کو واضح اور تفصیل سے بیان کیا ہے۔ یقیناً یہ کتاب اس مسئلہ پر ایک قیمتی اضافہ ہے اور علماء اور طلباء کے لیے یکساں مفید و کار آمد ہے۔

اللہ تبارک و تعالیٰ موصوف کی اس سعیٔ جمیل کو قبول فرمائے اور ہم سب کو اس سے استفادے کی توفیق عطا فرمائے۔ آمین

(محمد غلام مجتبیٰ قاسمی)

8/رجب 98ھ

مقدمہ

زیر نظر کتاب کا تعارف اور اہمیت لائق صد احترام حضرت مولانا مفتی ابو القاسم صاحب نعمانی مدظلہ العالی مہتمم دارالعلوم دیوبند الہند کے پیش الفاظ سے ظاہر ہے۔

اس کتاب کا مقدمہ یہ ہے کہ محلہ شاہی چبوترہ امروہہ سابق ضلع مرادآباد (موجودہ ضلع امروہہ) کے مدرسہ اسلامیہ محمدیہ حنفیہ میں ایک صاحب کو غالباً پہلا صدر مدرس بناکر بریلی سے بھیجا گیا تھا جو اصلاً ضلع پورنیہ بہار کے رہنے والے تھے اور اپنی امروہہ آمد سے پہلے شائد بریلی میں بھی صدر مدرس ہی تھے۔

انہوں نے اولاً مجھ سے عربی زبان میں گفتگو شروع کی اور عربی زبان میں ہی تحریری مناظرہ کی شروعات کی ان کے سارے مباحث سبحان السبوح سے لیے ہوئے تھے جس کا بعد میں انہوں نے اعتراف بھی کیا تھا۔

مسئلے کے زیادہ تر مباحث اسی خلاصے سے متعلق ہیں اور جواب کا بھی تعلق اسی خلاصے سے ہے

اس حیثیت سے زیر نظر کتاب سبحان السبوح کا ہی جواب ہے، مسئلہ توسیع قدرت کے ذیل میں مولانا احمد رضا خان اور مناظر مذکور دونوں کی قابلیت اور اہلیت کا اندازہ لگانے کے لیے یہ کتابچہ کافی سے بھی زائد ہے۔

شرط یہ ہے کہ اہل علم اخلاص اور انصاف کی نظر سے دیکھیں۔

سید طاہر حسین گیاوی

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

الحمد للہ الصادق الذی لیس بکاذب والصلوٰۃ والسلام علی محمد الذی قال انا ابن عبدالمطلب انا النبی لا کذب وعلی نجوم الھدایۃ والیقین وعلی اتباعہ الی یوم الدین

قال المتدنس بانواع الادناس طاھر حسین الگیاوی ان العلماء اختلفوا فی مسئلۃ الامکان للکلام الغیر المطابق للواقع من اللہ سبحانہ و تعالٰی وھذ الاختلاف کان حدیثا وقدیما بینھم والنافون من العلماء فی قدیم الزمان وحدیثہ لا شک انھم زائغون عن الحق الصریح والمثبتون منھم ھم الراسخون المتشبثون باذیال الیقین وان کانت المسئلۃ واسعۃ الاطراف منفسحۃ الزوایا مسترسلۃ الکلام کما تکلم علیھا المتکلمون لکن ھذہ عدۃ مقدمات تشفی الغلیل وتھدی الضلیل وتکون خیر القلیل

بندۂ حقیر مختلف آلودگیوں سے ملوث طاہر حسین گیاوی عرض پرداز ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لیے خلاف واقعہ کلام کے ممکن ہونے میں علماء کا اختلاف ہے یہ اختلاف علماء کے درمیان زمانۂ موجود ہی کی طرح زمانۂ قدیم میں بھی تھا اور اس میں کوئی شک نہیں کہ امکان کی نفی کرنے والے علماء زمانہ قدیم کے ہوں یا زمانۂ موجود کے ایک واضح ترین حقیقت سے ہٹے ہوئے ہیں اور امکان کو ماننے والے علماء کا خیال بالکل درست ہے اور دامن یقین انہیں کی گرفت میں ہے۔ یہ مسئلہ اگرچہ طویل الذیل ہے۔ اور اس میں بحث و نظر کے بہت سے گوشے ہیں اور اس پر گفتگو کا سلسلہ بہت دراز ہے جیسا کہ علم عقائد کے ماہرین نے اس پر بحث کی ہے لیکن یہ کتاب صرف چند مقدمات پر مشتمل ہے جو تشنہ کام کیلئے نسخۂ شفاء اور گمراہ کے لیے راہنما ہے۔ نیز ایک بہترین مختصر کتاب بھی۔

اعلم ایها القاری الحادم وفقك الله لخیران فی المسئلة فرقا ثلثة فاکثر المعتزلة ینکرون نفس الامکان الذاتی من الله سبحانه للکلام الغیر المطابق للواقع ویعدونه قبحا وعیبا ونقصا فی ذاته منزهین بدلائل مختلفة ظاهرة البطلان وقلیل منهم یقال لهم المزداریة یقولون بصدور الکلام الغیر المطابق للواقع من الله المنزہ عن ھذه البهتان واما اهل السنة والجماعة فقائلون بالامکان الذاتی للکلام الغیر المطابق بالواقع من الله تعالٰی ونافون بالصدور والوقوع من الاشاعرة شرعا لا عقلا ومن الما تریدیة شرعا وعقلا وفی الراهن من الزمان الفرقة الضالة المتقلدة بمولوی احمد رضا خان اعنی بها المبتدعة البریلویة تقول فی المسئلة بما قالت اکثر المعتزلة وعلماء دیوبند یقولون بما هو مذهب اہل السنة والجماعة کما تظهر لك الآتیة من الصفحات۔

محترم ناظر بالرفیق کو یہ معلوم ہونا چاہیے کہ اس مسئلہ میں تین گروہ ہے، پہلا گروہ اکثر معتزلہ کا ہے جو خلاف واقع کلام کے ممکن ذاتی ہونے کی اللہ تعالیٰ سے نفی کرتا ہے اور اس بات کو خدا کی ذات کے لیے امر قبیح اور نقص و عیب بتا کر ایسے دلائل سے اللہ تعالیٰ کا اس سے منزہ ہونا ثابت کرتا ہے جن دلائل کا باطل ہونا بالکل واضح ہے۔ دوسرا گروہ انہیں میں سے کچھ لوگوں کا ہے جن کو مزدار یہ کہا جاتا ہے، وہ خلاف واقعہ کلام کا صادر ہونا اللہ تعالیٰ سے صحیح مانتا ہے حالانکہ خدا اس سے بری ہے۔ تیسرا گروہ اہل السنۃ والجماعت کا ہے یہ خلاف واقعہ کلام کو اللہ تعالیٰ کے لیے ممکن ذاتی مانتا ہے لیکن اس کے صادر اور واقع ہونے کی اللہ تعالیٰ سے نفی کرتا ہے۔ اشاعرہ تو از روئے شرع صدور کی نفی کرتے ہیں اور ماتریدیہ از روئے شرع بھی اور از روئے عقل بھی۔ ہمارے موجودہ زمانہ کا گمراہ فرقہ جو مولوی احمد رضا خاں کا مقلد ہے یعنی بریلوی اہل بدعت یہ وہی بات کہتا ہے جو اکثر معتزلہ نے کہی ہے، اور ہمارے علمائے دیوبند کا قول اہل السنۃ

والجماعت کے مسلک کے بالکل مطابق ہے، جیسا کہ آئندہ اوراق سے واضح ہو جائے گا۔

ثم اعلم انہ لا خلاف بین الاشاعرة والماتریدیة فی کونہ داخلاً تحت القدرة وانما الخلاف المنقول بینھم ھو فی وجہ النفی لصدورہ ووقوعہ فالماتریدیة ینفون صدورہ شرعاً وعقلاً والاشاعرة شرعاً فقط۔ واما المبتدعة البریلویة فھم یقولون بکونہ خارجاً عن القدرة باسرہ فمن اجل ھذا لا یوافق قولھم بالماتریدیة کما لا یوافق الاشاعرة وصراحة منع الامکان العقلی من الماتریدیة لا تنافی دخولہ تحت القدرة اذا کان الامتناع العقلی بالغیر واما اذا ثبت منھم المنع العقلی بالذات فیحمل علی الکلام النفسی للہ تعالٰی لا علی اللفظی الذی کلامنا فیہ والا یستلزم قولھم بما قال اکثر المعتزلة من نفی الامکان الذاتی للکلام الغیر المطابق للواقع ویکون قولھم وقول المعتزلة واحداً متحداً

بعد ازیں یہ بات بھی معلوم ہونا نہایت ضروری ہے کہ خلاف واقعہ کلام کے زیر قدرت خداوندی ہونے میں اشاعرہ اور ماتریدیہ کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے، ان کے مابین جو اختلاف منقول ہے وہ صرف اس کے صدور و وقوع کی نفی کے سلسلے میں ہے ماتریدیہ اس کے صدور کی نفی از روئے عقل اور از روئے شرع مانتے ہیں اور اشاعرہ صرف از روئے شرع لیکن بریلوی اہل بدعت تو سرے سے اس کو زیر قدرت ہی نہیں تسلیم کرتے اس لیے ان کی بات جس طرح اشاعرہ کے خلاف ہے ویسے ہی ماتریدیہ کے بھی خلاف ہے اور ماتریدیہ کا اس کے ممتنع ہونے کی صراحت کرنا اس کے زیر قدرت ہونے کے منافی نہیں ہے بشرطیکہ امتناع عقلی بالغیر ہو، لیکن اگر ان سے امتناع عقلی بالذات کا قائل ہونا ثابت ہو جائے تو اس بات کو اللہ تعالیٰ کے کلام نفسی کے لیے صحیح قرار دے سکتے ہیں کلام لفظی جو زیر گفتگو ہے اس کے

لیے نہیں تسلیم کر سکتے ورنہ ضروری ہوگا کہ ماتریدیہ کا قول اکثر معتزلہ کے قول کے مطابق ہو جائے، خلاف واقعہ کلام کے اللہ تعالیٰ کے لیے ممکن ذاتی نہ ماننے کے معاملہ میں اور پھر ماتریدیہ اور اکثر معتزلہ دونوں کا نظریہ متحد اور بالکل ایک ہو جائے۔

واحفظ ان صدور الكذب والوقوع للكلام الغير المطابق للواقع من الله سبحانه باطل قطعا وكفر صراحة فمن اقربه كافر عند الجماعة البريلوية مثل ما هو عندنا لكن هذه الجماعة المبتدعة الضالة تقول لعلمائنا ان الصدور و الوقوع لازم على ما تقولون انتم من الامكان الذاتي ويهاجمون علينا بدلائل كثيرة قائلين هذ القول السخيف كما لا يخفى على من طالع كتبهم لا سيما كتاب سبحان السبوح عن الكذب المقبوح والامر ليس كذالك كما استعمله فهذه المقدمات الآتية اثبت لها ان الجماعة البريلوية الضالة القائلة بنفي الامكان الذاتي مثل اكثر المعتزلة يلزم عليها القول بوقوع الكذب من الله (المنزه منه) وصدوره في كتابه الحكيم المجيد ولا سبيل لهم الى الفرارو الانكار ولا الى الاقرار فالبير الذي حفروه لعلمائنا رحمهم الله او قعتهم فيه فان من حفر بيراً لاخيه فقد وقع

یہ بات بھی محفوظ کر لینا چاہیے کہ کذب کا صادر ہونا اور خلاف واقعہ کلام کا اللہ تعالیٰ سے واقع ہونا تسلیم کرنا ہماری ہی طرح بریلوی جماعت کے نزدیک بھی قطعاً باطل اور صریح کفر ہے اور جو اس بات کا قائل ہو کافر ہے لیکن یہ گمراہ اہل بدعت کا گروہ ہمارے علماء سے یہ کہتا ہے کہ تم لوگوں کے ذمہ امکان ذاتی کا قائل ہونے کی وجہ سے صدور اور وقوع کا قائل ہونا لازم آتا ہے اور وہ اس کمزور بات کو لے کر ہمارے اوپر بہت سے دلائل کے ذریعہ حملہ آور ہونا چاہتا ہے جیسا کہ ان کی کتابوں کا مطالعہ رکھنے والوں پر یہ چیز مخفی نہیں ہے خاص کر کتاب سبحان السبوح عن الکذب المقبوح کا جس نے مطالعہ کیا ہے اس لیے آنے والے مقدمات کے ذریعہ اس حقیقت کو میں نے ثابت کرنا چاہا ہے کہ امکان

قبہ۔

ذاتی کے انکار کرنے کی وجہ سے اکثر معتزلہ ہی کی طرح گمراہ بریلوی اہل بدعت پر بھی اللہ تعالیٰ سے کذب کا وقوع اور اس کی عالی مرتبت پر حکمت کتاب میں اس کے صدور کا قائل ہونا لازم آتا ہے (حالانکہ خدا اس سے بری ہے) اور اس بات سے فرار وانکار اور نہ اس کے اقرار ہی کا کوئی راستہ ان کے لیے میں نے چھوڑا ہے گویا ان کو اسی گڑھے میں گرادیا ہے جو ہمارے علماء رحمہم اللہ کے لیے انہوں نے تیار کیا تھا کیونکہ جو اپنے بھائی کے لیے کنواں کھودتا ہے وہ خود ہی اس میں گرتا ہے۔

المقدمة الاولى

الموجبة الكلية لا بد لصدقها ان يكون المحمول ثابتا لكل فرد داخل تحت الموضوع مثلا كل انسان كاتب بالقوة فهذه الموجبة الكلية معنى صدورها ان كل فرد من افراد البشر ثابتة له الكتابة بالقوة وليس هناك فرد من الافراد الداخلة تحت الموضوع غير ثابت له الكتابة بالقوة لانه لو كان كذالك لصدق بعض الانسان ليس بكاتب بالقوة وهذه القضية نقيض للموجبة الكلية فصدق هذه القضية يستلزم كذب الموجبة الكلية والا فلا يكون

پہلا مقدمہ

موجبہ کلیہ کے صادق ہونے کے لیے یہ بات ضروری ہے کہ اس کے موضوع میں داخل ہونے والے افراد میں سے ہر فرد کے لیے اس کا محمول ثابت ہے جیسے ہر انسان فطری صلاحیت کے اعتبار سے کاتب ہے۔ یہ موجبہ کلیہ ہے جس کے صادق ہونے کا مطلب یہ ہے کہ انسان کے افراد میں سے ہر فرد کے لیے فطری صلاحیت کے لحاظ سے کاتب ہونا ثابت ہے اور موضوع کے تحت آنے والے افراد میں سے کوئی ایسا

معنی لکونها نقیضا لها فیکفی لکذب الموجبة الکلیة خروج فرد واحد من افراد الموضوع بحیث ان لا یثبت له المحمول وهذ القدر لا ینکره الاجاهل او متجاهل

فرد نہیں ہے جس کے لیے فطری صلاحیت کے لحاظ سے کاتب ہونا ثابت نہ ہو کیونکہ اگر ایسا ہوگا تو بعض انسان بلحاظ فطری صلاحیت کے کاتب نہیں ہے کہنا صادق آجائے گا اور یہ قضیہ پہلے والے موجبہ کلیہ کی نقیض ہے اس لیے اس قضیہ کے صادق آنے کے لیے موجبہ کلیہ کا کاذب ہونا ضروری ہے، ورنہ اس کی نقیض ہونے کا کوئی مطلب ہی نہوگا، اس لیے موجبہ کلیہ کے کاذب ہونے کے لیے موضوع کے افراد میں سے کسی ایک فرد کا اس طرح نکل جانا کافی ہے کہ اس فرد کے لیے محمول ثابت نہ ہو، اتنی بات کا کوئی انکار نہیں کرسکتا سوائے اس شخص کے جو درحقیقت جاہل ہو یا دانستہ اپنے کو ظاہر کرنا چاہتا ہو۔

المقدمة الثانية

لا یجوز تفسیر القرآن بالرای فان الرسول علیه السلام قال من فسر القرآن برائه فلیتبوأ مقعده من النار فاذا کانت کلمة او آیة فی القرآن تواترت السنة او الاجماع من السلف بمصداق معین لها او بشمول فرد من الافراد فلیس لاحدان یقول بقول یؤدی الی اخراجه منها او الی مخالفة السنة او الاجماع لا سیما اذا لم یکن

دوسرا مقدمہ

قرآن کی تفسیر محض اپنی عقل سے کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ رسول ﷺ نے فرمایا ہے کہ جو شخص قرآن کی تفسیر اپنی رائے سے کرتا ہے اس نے اپنا ٹھکانہ جہنم کو بنا لیا ہے، اس لیے اگر کوئی لفظ قرآن میں ایسا ہو کہ اس کے تحت آنے والے فرد میں سے کسی فرد کا داخل ہونا یا کوئی آیت

قوله متقنا بالدلائل العقلية الصحيحة فلو ارتكب احد مثل هذه الجريمة الشنعاء يستحق ما قاله النبي الصادق على السلام فان اختلج فی قلبه شئی يخالف الاجماع او السنة او يجد كلاما يعارض احدهما يجب عليه ان ياوله ويرده الى موافقة الاجماع والسنة والافير موافقة الاجماع والسنة والافيرفضه ويتركه وليس له ان يتخذه اصلا ويدافع عنه حتى يترك الاجماع والسنة وصراحة الكبارمن ائمة الدين۔

ایسی ہو کہ اس کے مصداق کا معین ہونا سلف کے اجماع یا سنت سے بہ تواتر ثابت ہے تو کسی کے لیے جائز نہ ہوگا کہ ایسی بات کہہ ڈالے جس کے نتیجہ میں اس فرد کا لفظ کے ماتحت آنے والے افراد سے خارج ہونا یا اجماع اور سنت کی مخالفت لازم آجائے، بالخصوص ایسی صورت میں جب کہ اس کی بات صحیح عقلی دلائل سے بھی درست نہیں ثابت ہوتی ہو، لہٰذا اگر کوئی شخص ایسے قبیح جرم کا ارتکاب کرتا ہے تو یہ شخص اس انجام کا مستحق ہے جس کے متعلق نبی صادق ﷺ نے فرمادیا ہے۔ البتہ اگر اجماع یا سنت کے خلاف کوئی چیز اس کے دل میں کھٹک رہی ہو یا کوئی کلام اس نے ان دونوں میں سے کسی کے خلاف پایا ہے تو ضروری ہے کہ اس کی تاویل کرے اور اس کو اجماع یا سنت کے موافق بنا ڈالے اور اگر یہ ممکن نہ ہو تو اس کو متروک سمجھے اور چھوڑ دے لیکن اس کے لیے یہ ہرگز جائز نہ ہوگا کہ اسی کو بنیاد بنا کر اس سے مدافعت شروع کر دے حتی کہ اکابر ائمہ دین کی تصریحات اور سنت و اجماع کو متروک قرار دے ڈالے۔

المقدمۃ الثالثۃ

اذا کان اجماع العلماء المعترفون بحذاقتھم فی الشرع الموثوقون باتفاقھم فی المسئلۃ علی شئی ثابتا وکلاما آخر منھم او من احدھم خلافا لھم فی الظاھرفلا بد من التوفیق بینھما وھذہ قاعدۃ من المسلمات عند العقلاء والعلماء فان کانت آیتان من القرآن الحکیم او کلمتان فی الاحادیث تتخالفان فی الظاھر فلا بد من ان یحمل کل منھما علی محمل ومعنی حتی یرتفع التخالف ویتصادقان معا وکذالك فی عبارات العلماء ومصنفاتھم مثلا قال احمد رضا خاں فی کتابہ سبحان السبوح عن الکذب المقبوح علی صفۃ اثنا وثلثین نمبر 32 ان الانبیاء علیھم السلام بالنظر الی نفس ذاتھم یمکن منھم الکذب امکانا ذاتیا ولو لم یکن امکان الوقوع منھم (ھذا ملحض[1] من عبارتہ الاردیۃ) ثم قال فی ذالك الکتاب المذکور علی صفحۃ اثنا وثمانین ان الامام قاضی عیاض قدس سرہ صرح فی کتابہ من دان بالوحدانیۃ وصحۃ النبوۃ نبینا ☐ ولکن اعتقد علی الانبیاء الکذب فیما

تیسرا مقدمہ

جب کسی چیز پر ایسے علماء کا اتفاق ثابت ہو جن کی مہارت شرعی مسئلہ میں معتبر ہے اور دینی معاملہ میں جن کا اجماع قابل اعتماد سمجھا جاتا ہے اور کوئی دوسری بات انہیں علماء کی یا ان میں سے کسی ایک کی ایسی مل جائے جو بظاہر اس متفق علیہ بات کی مخالف ہے تو ایسی صورت میں دونوں ہی باتوں میں موافقت کی شکل نکالنا ضروری ہو جاتا ہے یہ قاعدہ عالموں اور اہل عقل کے نزدیک تسلیم شدہ قاعدہ ہے اس لیے اگر قرآن کی دو آیتوں یا حدیثوں میں باہم اختلاف بظاہر نظر آئے تو دونوں کا مطلب اور معنی ایسا تلاش کرنا چاہیے جس سے اختلاف دور ہو جائے اور دونوں کے دونوں درست ہو جائیں بالکل یہی حال علماء کی تحریروں اور کتابوں کا بھی ہے مثلاً مولوی احمد رضا خاں نے اپنی کتاب سبحان السبوح عن الکذب المقبوح کے ص 32 پر کہا ہے کہ انبیاءo سے ان کی ذات کے لحاظ

---

[1] ۔ اصل اردو عبارت یہ ہے: "درجہ نمبر 6 معصوم من اللہ وموید المعجزات ہو کہ کذب کا امکان وقوعی بھی نہ رہے مگر نظر نفس ذات امکان ذاتی ہو یہ مرتبہ حضرات انبیاء و مرسلین علیہم الصلوۃ والسلام کا ہے"۔سبحان السبوح

اتوار ادعى في ذالك المصلحة بزعمه ام لا يدعها فهو كافر بالاجماع (انتهى بلفظه) فاعتقاد صاحب الكتاب المذكور بالامكان الذاتي للكذب من الانبياء كما كتب بكل صراحة صفحة 32 اعتقاد بالكفر اجماعًا واعتراف بما يكفره اتفاقا حسب ما نقله بنفسه من قول قاضي عياض صفحة 82 فان قلت ان ما اعترف هو الامكان الذاتي فقط وما نقل من الاجماع فالمراد بالكذب فيه الوقوع والصدور شتان بينهما فلا يلزمه كفر ولا اعتراف۔

سے کذب کا امکان ذاتی ہوتا ہے اگرچہ وقوع نہیں ہو سکتا، پھر اسی کتاب کے ص 82 پر قاضی عیاض قدس سرہ کے قول کو نقل کرتے ہوئے صراحت کی ہے کہ انہوں نے اپنی کتاب میں پوری وضاحت سے لکھا ہے کہ جو شخص واحدانیت اور ہمارے نبی ﷺ کی نبوت کا قائل ہے لیکن انبیاءؑ جو کچھ منجانب اللہ لائے ہیں ان پر کذب کا اعتقاد رکھتا ہے چاہے وہ اپنے اس خیال کی کوئی حکمت بیان کرے یا نہیں بہر صورت وہ شخص بالاجماع کافر ہے۔ تو ص 32 کی صراحت کے مطابق مذکورہ کتاب کے مصنف کا انبیاءؑ پر کذب کے ممکن ذاتی ہونے کا اعتقاد بالکل متفق علیہ کفر کا اعتقاد ہے اور ایک ایسی بات کا اعتقاد ہے جو اسی کے ص 82 پر قاضی عیاض کے نقل کردہ قول کے مطابق بالاتفاق اس کو کافر ٹھہراتی ہے۔ اگر آپ یہ اعتراض کریں کہ مصنف نے تو صرف امکان ذاتی کا اقرار کیا ہے اور جو اجماع نقل کیا ہے اس میں کذب کا وقوع و صدور مراد ہے اور دونوں باتوں میں بہت بڑا فرق ہے اس لیے اس پر نہ کفر عائد ہوگا اور نہ کفر کا

اقرار ثابت ہوگا۔

اقول اولاً انظر الی العبارة المنقولة المنعقدة علیها الاجماع هل تجد فیها کلمة الکذب مقیدة بالوقوعی او الامکانی لن تجد ابداً بل هی بظاهرها وعمومها مصرحة بکفر من اعتقد الکذب للانبیاء سواء کان امکاناً ذاتیاً او وقوعیاً [1]

میں پہلی بات یہ عرض کروں گا کہ اجماع والی نقل کردہ عبارت پر آپ غور کیجئے کیا اس میں کذب کو وقوعی یا امکان ذاتی سے مقید پاتے ہیں۔ آپ ہرگز مقید نہیں پاسکتے بلکہ وہ عبارت تو اپنے ظاہر اور عموم کے لحاظ سے اس شخص کے کافر ہونے کی صراحت کرتی ہے۔ جو انبیاء ؏ پر کذب کا اعتقاد رکھتا ہو چاہے امکان ذاتی کا اعتقاد ہو یا وقوعی کا۔

واقول ثانیا ان هذا الرجل اثبت فی کتابه المذکور بدلائله المخیفة معتمداً بها قویة فوق الوحی مرة بعد مرة ان الامکان الذاتی لا ینفك عن الوقوع والصدور ومن اجل ذالك الزم علینا فرحًا متفاخراً فی مسئلة امکان الکذب منه تعالٰی ذاتا فکیف یمکنه ان یاول کلامه بما اولت به انت فانه لا سبیل له من ان یتخلص عن حبالته التی نسجها لاصطیاد علمائنا فقل له مصاحبا معنا ایها الضال الفخور

دوسری بات یہ عرض کروں گا کہ اس شخص نے اپنی مذکورہ کتاب میں بار بار کمزور دلائل کو وحی سے زیادہ مضبوط گمان کرتے ہوئے یہ بات ثابت کی ہے کہ امکان ذاتی امکان وقوعی کے لیے لازم ہے اور اسی بات کو بنیاد بنا کر بڑے فخر و غرور کے ساتھ باری تعالٰی سے کذب کے امکان ذاتی کے مسئلہ میں اس شخص نے ہم پر الزام قائم کیا ہے تو یہ بات کیونکہ جائز ہوگی کہ اس کے کلام میں آپ کی پیش کردہ تاویل درست مان لی جائے۔ اس لیے جس

[1] هٰذا القول الذام علی الخصم فی الجواب ولیس هو المراد حقیقة من عبارة القاضی فافهم۔

فسوف ترى اذا انكشف الغبار
افرس تحت رجلك ام حمار

جال کو اس شخص نے ہمارے علماء کو شکار بنانے کے لیے تیار کیا تھا، خود اس شخص کو اس جال سے نکلنے کا کوئی راستہ نہیں ہے لہذا ہمارے ساتھ اس گمراہ در مغرور شخص سے کہیئے:

بوقت صبح شود ہمچوں روز معاومت
کہ باکے باختۂ عشق در شب و لحور

وان قلت ان الاجماع المنعقد على تكفير من اعتقد الكذب من الانبياء مقيد فيما اتوابه والمراد بما كتبه من الامكان الذاتی مقيد بما لم ياتوابه فلا يلزمه الكفر

اگر آپ یہ اعتراض کریں کہ انبیاء o پر اعتقاد کذب روا رکھنے کے کفر پر جو اجماع منعقد ہے وہ ان کے من جانب اللہ لائے ہوئے کلام کے ساتھ مقید ہے اور امکان ذاتی جس کو مصنف نے لکھا ہے وہ اس کلام کے ساتھ خاص ہے جو انبیاء من جانب اللہ نہیں لائے ہیں اس لیے مصنف پر کفر عائد نہیں ہوتا ہے۔

فاقول فی الجواب اولاً من اين كلمة اخذت هذا القيد هل عبارته تدل عليه ام اضفته الى كلامه من جهة نفسك تصحيحا لكلامه

جواب میں پہلی بات میں یہ عرض کروں گا کہ آپ نے اس قید کو کہاں سے نکالا کیا مصنف کی عبارت اس پر دلالت کرتی ہے یا آپ نے اس کے کلام کے لیے اپنی طرف سے اضا

وثانيا اقول

اور دوسری بارۃ

ان هذا التاويل لا يخلصه عن الكفر المعترف

یہ تاویل مص:

فان الامکان الذاتی لا یفترق بما لا یاتوا بہ من اللہ تعالیٰ وبما قالوہ من نفسہ فان معنی الامکان ذاتًا انہ کل کلام یصدر من الانبیاء علیہم السلام یمکن کذبہ امکانا ذاتیا سواء کان ھذا لکلام منھم مما یاتوابہ او مما لم یاتوابہ

نہیں دلا سکتی، وجہ یہ ہے کہ امکان ذاتی پر من جانب اللہ لائے ہوئے اور اپنے بنائے ہوئے کلام سے کوئی فرق نہیں پڑتا، اس لیے کہ امکان ذاتی کا اس کے سوا کچھ مطلب نہیں ہے جو کلام بھی انبیاء ؑ سے صادر ہوگا اس کا کذب بالذات ممکن ہے خواہ یہ کلام من جانب اللہ ہو یا ان کا اپنا ہو۔

وثالثا اقول

ان قولك مالم یاتوابہ ماذا ترید بہ الایردہ قول اللہ تعالیٰ وما ینطق عن الھوی ان ھو الاوحی یوحی لانہ یدل صراحۃ علی ان ان کل ما یتکلم بہ نبینا علیہ السلام ھو مما اتی الیہ من اللہ سبحانہ اما بالفاظہ او اما بمعناہ فقط وای شیء عندك من کلامہ علیہ السلام تریدہ بقولك ما لم یات بہ۔

اور تیسری بات یہ عرض کروں گا کہ آپ نے اپنے کلام سے کیا مراد لیا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے وما ینطق عن الھوی ان ھو الاوحی یوحی کیا اس کی تردید نہیں کرتا ہے کیونکہ یہ ارشاد خداوندی اس بات کی صریح دلیل ہے کہ جو کچھ ہمارے نبی ﷺ نے فرمایا ہے وہ ان کے پاس من جانب اللہ آیا ہے خواہ الفاظ کے ساتھ یا صرف اس کا مفہوم ہی آیا آپ کے پاس وہ کون سا کلام نبی ﷺ کا ہے جسے آپ من جانب اللہ نہیں سمجھتے۔

ولقد جر الکلام الی غیر المرام من المقدمۃ فان القدر المقصود ھھنا من نقل العبارتین من الکتاب المذکور للمصنف المردود ھوانہ لا بد من تاویل او توجیہ اتیا ما کان فی ما قالہ حتی لا یلزمہ اعتراف الکفر وخرق الاجماع المعلوم

بہر حال گفتگو مقدمہ میں پیش کردہ مقصود سے الگ ہو کر دراز ہو گئی کیونکہ مردود مصنف کی مذکور کتاب سے دو عبارت نقل کرنے سے مطلب صرف یہ تھا کہ اس کے قول میں تاویل یا توجیہہ کچھ

ـه والمعتبر عنده فالمطلوب ههنا من نقل كلامه تمثيل للقاعدة المسطورة فى هذه المقدمة وان افاد شيئا آخر۔

بھی کرنا ضروری ہے تاکہ اس پر کفر عائد نہ ہو اور اس کے نزدیک قابل اعتماد اور معلوم اجماع کی مخالفت اس پر لازم نہ آئے تو اس جگہ اس کی عبارت نقل کرنے سے مقدمہ میں ذکر کردہ قاعدہ کی صرف مثال دینا مقصود تھا، اگرچہ ایک دوسرا فائدہ بھی اس نے دے دیا۔

المقدمة الرابعة

قال الله سبحانه و تعالى ان الله على كل شيئي قدير ووالله على كل شيئي قدير وكنا وهو على كل شيئي قدير مثل هذه الآيات كثيرة فى القرآن الحكيم وتعلم ان هذه الآيات كلها فى قوة الموجبة الكلية فانها تودى معنى كل شيئي مقدور لِللهِ وهى موجبة كلية صادقة لاشك فيها ومعنى صدق الموجبة الكلية بحكم ماذكر فى المقدمة الاولى شمول جميع افراد الموضوع للمحمول وثبوته لكل فرد وعدم خروج فرد والا يلزم كذب الكلية فاعلم ان علماء اهل السنة والجماعة متفقون على ان كل ممكن ذاتى فرد لموضوع هذه القضية الكلية المصرحة فى الآيات القرآنية وعند هؤلاء العلماء منهوم تلك القضية ان كل ممكن ذاتى عقلًا مقدور لِللهِ كما تدل عليه عموم الآيات وهذا القدر لا سبيل

چوتھا مقدمہ

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ بیشک اللہ ہر چیز پر قادر ہے، اور اللہ ہر چیز پر قدرت رکھنے والا ہے، اور ایسے ہی یہ کہ وہ ہر چیز پر قدرت رکھتا ہے، اس طرح کی قرآن پاک میں بہت سی آیتیں ہیں اور آپ کو معلوم ہی ہے کہ یہ تمام آیتیں ایک طرح سے موجبہ کلیہ ہیں کیونکہ یہ سب "ہر چیز اللہ کے زیر قدرت ہے"، کا مفہوم ادا کر رہی ہیں اور یہ ایک موجبہ کلیہ ہے جس کے صادق ہونے میں کوئی شبہ نہیں ہو سکتا اور پہلے مقدمہ میں ذکر کردہ قاعدہ کے مطابق موجبہ کلیہ کے صادق ہونے کا مطلب یہی ہے کہ محمول اس کے موضوع کے تمام افراد کو شامل ہو اور اس کا ثبوت ہر فرد کے لیے ہو ایک فرد بھی اس سے خارج نہ رہے

الی انکارہ للجماعۃ البریلویۃ ایضًا فان موسس قواعدھم وعقائد ھم صرح بہ فی کتابہ سبحان السبوح المذکور سابقًا قال فی اوائل الکتاب[1] ان کمال صفۃ القدرۃ ان یکون قادراً علی کل شیئٍ ممکن فی حد ذاتہ وقال فی حاشیۃ علی ھذہ العبارۃ ان مصحح المقدوریۃ نفس الامکان الذاتی (ھذا لفظہ) فما کتبہ فی متن کتابہ وھامشہ تصریح منہ بان کل ممکن ذاتی مقدور للّٰہِ تعالٰی وداخل تحت موضوع القضیۃ الکلیۃ الموجبۃ التی اتفق علیھا الجمھور من اھل السنۃ والجماعۃ

ورنہ موجبہ کلیہ کا کاذب ہونا لازم آجائے گا۔ تو اب آپ کو یہ بھی معلوم ہونا چاہیے کہ اہل السنۃ و الجماعت کے تمام علماء اس بات پر متفق ہیں کہ قرآن کی آیتوں میں ذکر کردہ اس موجبہ کلیہ کے موضوع کا ہر ممکن ذاتی ایک فرد ہے اور ان " علماء کے نزدیک اس قضیہ کا مفہوم یہ ہے کہ جو چیز از روئے عقل ممکن ذاتی ہے اللہ تعالیٰ کے زیر قدرت ہے جیسا کہ آیتوں کا عموم اس بات پر صاف دلالت کر رہا ہے اور اتنی بات کے انکار کا بریلوی جماعت کے لیے بھی کوئی راستہ نہیں ہے کیونکہ ان کے عقائد اور قواعد کے بانی نے اپنی مذکورہ کتاب سبحان السبوح کے ابتداء ہی میں کہا ہے کہ قدرت کی صفت کا کمال یہی ہے کہ ہر اس چیز پر قادر مانا جائے جو فی حد ذاتہ ممکن ہے اور اس عبارت پر حاشیہ منہیہ میں اس نے کہا ہے کہ مقدور بنانے کے لیے صرف امکان ذاتی ہی کافی ہے لہٰذا اپنی کتاب اور اس کے حاشیہ پر جو کچھ اس نے لکھا ہے اس کے ذریعہ مصنف کا خیال واضح ہو گیا کہ ہر ممکن ذاتی اللہ تعالیٰ کے زیر قدرت ہے اور اس

موجبہ کلیہ کے موضوع میں داخل ہے جس پر جمہور اہل السنۃ والجماعت نے اتفاق کیا ہے۔

المقدمة الخامسة

احفظ انه فرق بين كون الشيئ مقدوراً لاحد وبين صدوره ووقوعه منه فيمكن ان يكون شيئ من الاشياء مقدوراً ولا يكون عيبًا ولا نقصًا ولكن اذا صدر ووقع يعد نقصًا وعيبًا مثلاً شرب الخمر او اكل الغليظ وكذ المجامعة مع احدى المحرمان الا بدية مقدور للانسان ويمكن وقوعه من الانسان لكن هذه القدرة لا تحدث فيه عيبًا ولا نقصًا مالم يصدر ولم يقع منه وعند ما صدر منه بعض الاشياء المذكورة فيحد ويعزر بحكم الشرع ويعاتب ويلام عند العقلاء وكذالك الكذب لكل بشر حتى الانبياء حسب ما اقربه البريلوية مقدور وممكن بالنظر الى ذواتهم وليس بعيب ولا نقص فى شانهم وعظمتهم مالم يقع ولم يصدر فهنا الفرق مسلم لدى الجماعة المختبطة خبط العشواء اعنى بها البريلوية المبتدعة فنفس الامكان الذاتى وامتناع الوقوع بالغير ليسا بمتنافيين بل فى بعض الامكنة لا بدمنهما

پانچواں مقدمہ

یہ بات یاد رکھنا چاہیے کہ ایک چیز کے کسی کے زیر قدرت ہونے اور اس چیز کے اس سے واقع ہونے اور صادر ہو جانے میں بہت بڑا فرق ہے، اس لیے ہو سکتا ہے کہ ایک چیز زیر قدرت رہے اور عیب یا نقصان کا باعث نہ بنے مگر جب صادر اور وقوع پذیر ہو جائے تو عیب اور نقص میں شمار ہونے لگے مثال کے طور پر شراب پینا یا نجاست کا کھانا اسی طرح ابدی حرام عورتوں میں سے کسی کے ساتھ مجامعت کر لینا انسان کے مقدور میں ہے اور اس کا انسان سے وقوع ممکن ہے لیکن صرف یہ قدرت انسان میں کوئی عیب اور نقص نہیں پیدا کرتی ہے تا وقتیکہ اس کا انسان سے صدور نہ ہو جائے اور جب مذکورہ باتوں میں سے کوئی بھی انسان سے واقع ہو جائے تو بہ حکم شریعت اس پر حد اور تعزیر جاری کی جائے گی اور اہل عقل کے نزدیک قابل سزا اور لائق ملامت ٹھہرایا

جائے گا، ایسے ہی ہر انسان کے لیے بلکہ بریلویوں کے اقرار کے مطابق انبیاء o کے لیے کذب مقدور میں ہے اور ان کی ذات کے لحاظ سے ممکن ہے لیکن تا وقت یہ کہ واقع اور صادر نہ ہو جائے ان کے لیے نہ عیب ہے اور نہ ان کی عظمت و شان کے لیے باعث نقصان ہے بنابریں یہ فرق بے بصیرت جماعت یعنی بریلوی اہل بدعت کے نزدیک بھی مسلم ہے، اس لیے امکان ذاتی اور وقوع کے محال بالغیر ہونے میں تناقض اور منافات نہیں ہے بلکہ بعض مقامات پر دونوں کا موجود ہونا ضروری ہے۔

المقدمة السادسة

الصدق تكون الكلام الخبرى مطابقا للواقع، والكذب "كون الكلام الخبرى غير مطابق للواقع" ليسا بصفة حقيقة قائمة بذات المتكلم ولا بالكلام وليس احدهما لازمًا للكلام او للمتكلم ولا داخلًا فى حقيقتهما والا لم يكن لهما ان يوجد ابدون الصدق او الكذب ولكن من الكلام ما ليس بخبر فضلًا ان يكون صادقاً او كاذبًا وكذا حال المتكلم فان قيل ان الكلام الخبرى يلزمه احد من الصدق والكذب قلت

چھٹا مقدمہ

صدق یعنی جملہ خبریہ کا واقعہ کے مطابق ہونا اور کذب یعنی جملہ خبریہ کا خلاف واقعہ ہونا دونوں ایسی صفت حقیقی نہیں ہیں جو متکلم یا کلام کی ذات کے ساتھ قائم ہوں اور نہ دونوں میں سے کوئی بھی کلام یا متکلم کے لیے لازم یا ان کی حقیقت میں داخل ہی ہے، ورنہ کلام اور متکلم صدق یا کذب کے بغیر موجود نہیں ہو سکتے تھے لیکن بعض کلام سرے سے خبر ہی نہیں

حقیقۃ الکلام اللفظی حروف کلماتہ واصواتہا فلیس احد من الصدق والکذب داخلًا فیہ واما کون احدہما لازمًا للکلام الخبری فاعلم اولاً معنی کون الکلام خبریا الکلام ینقسم الی قسمین خبری وغیر خبری فانقسامہ الی ہذین القسمین ذاتی ام اعتباری ای الخبر شی داخل فی ذات الکلام وحقیقتہ ام خارج وشی اعتباری وکذا قسیمہ مثلًا زید قائم کلام حقیقتہ حروف زید وقائم واصوات ہذہ الحروف عند التلفظ بہا فہذہ الحروف والاصوات ہی حقیقۃ للکلام وذات لہ فای شئی منہا خبرہل احد من الحروف ام الاصوات وہل لا یمکن تصور ہذہ الحروف والاصوات بدون ای شی اخر وکیف لا یمکن مع اننا کنا نتصور زیداً منفرداً بدون ان یقارنہ شی فی الذہن وکذا قائم فلما جمعنا ہما معاو تصورنا ہما معا کما کنا نتصور ہما منفردین مجردین عن کل شی فای عائق یعوقنا فی ہذا التصور فاذا امکن تصور الکلام بدون الخبر فالخبر لا یکون للکلام الاعرضا مفارقا والخبر الذی ہو عارض للکلام لو کان لہ لازم فہل ہذ اللازم یکون لازمًا للکلام لا یکون ابداً لان لازم اللازم للکلام یمکن ان یکون لازمًا للکلام

ہوتے چہ جائیکہ صادق یا کاذب ہوں اور اور متکلم کا بھی یہی حال ہے۔ اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ کلام خبری کے لیے صدق یا کذب لازم ہے تو میں عرض کروں گا کہ کلام لفظی کی حقیقت اس کے کلمات کے حروف اور اصوات ہیں لہٰذا صدق اور کذب میں سے کوئی بھی اس کی حقیقت میں داخل نہیں ہے، باقی رہا ان میں سے کسی ایک کا کلام خبری کے لیے لازم ہونا تو آپ کو کلام خبری کا مطلب معلوم ہونا چاہیے۔ کلام کی دو قسمیں ہیں خبری اور غیر خبری تو کلام کا ان دونوں قسموں کی طرف انقسام حقیقی ہے یا اعتباری یعنی خبر ہونا کلام کی حقیقت میں داخل کوئی چیز ہے یا اس کی حقیقت سے خارج اور اعتباری چیز ہے اور اسی طرح غیر خبری ہونا مثال کے طور پر زید قائم ایک کلام ہے جس کی حقیقت زید اور قائم کے حروف اور ان کے تلفظ کے وقت ان کی آوازیں ہیں تو یہ حروف اور آوازیں ہی کلام کی حقیقت اور اس کی ذات ہیں پھر ان میں کون سی چیز خبر ہے آوازوں کا نام خبر ہے یا حروف کا اور کیا بغیر کسی دوسری چیز کے

ولکن لازم العارض للکلام لا یکون لازمًا للکلام فقولك الکلام الخبری لازم له الصدق او الکذب خطاء فاحش فان الکلام المطلق لیس له لازما لا الصدق ولا الکذب ولا کونه خبراً وانما الکلام عند ما یکون خبراً فحینئذ یلزمه الصدق او الکذب فلا شك ان احدهما لازم للخبر لا للکلام فانه لو کان لازمًا للکلام لوجه مع الکلام بدون الخبر ایضا فثبت ان احدهما لازم للخبر حیث لا ینفك تصور الخبر بدون احدهما اوانه کان لازمًا للکلام ایضًا لو کان الخبر لازمًا له لان لازم لازم الشیئی لازم للشیئی ولکن الخبر لما لم یکن لازمًا للکلام لا یکون احد من الصدق والکذب لازما لهٗ فافهم فانه دقیق ثم قس هذا الحدیث کذالك فی قسیم الخبر وبما قررناه یظهر لك جلیًا ان الصدق والکذب لا یتصف باحدهما الکلام الا اتصافًا اعتباریًا اضافیًا محضا بواسطة اتصافه بالخبر وکذا حال المتکلم الا ان الکلام یتصف باحدهما بواسطة واحدة وهی الخبر والمتکلم بواسطتین الاولی الکلام والثانیة الخبر وکما ان کون الخبر عارض لذات الکلام کذالك الکلام اللفظی لذات المتکلم احفظ هذا التقریر فانه یفیدك فی کثیر من المواضع والآتی من التحریر

ان حروف و اصوات کا تصور غیر ممکن ہے اور غیر ممکن کیسے ہو سکتا ہے جب کہ ہم نے زید کا تصور ذہن میں اس کے ساتھ کسی چیز کو ملائے بغیر تنہا کیا تھا اور ایسے ہی قائم کا بھی تو جب ان دونوں کو ہم نے اکٹھا کر لیا اور دونوں کو ایک ساتھ ملا کر تصور کیا جیسا کہ دونوں کا تنہا تنہا ہر چیز سے الگ کر کے تصور کرتے تھے تو اس تصور میں کون سی رکاوٹ حائل ہوگی۔ لہٰذا کلام کا تصور بغیر خبر کے جب ہو سکتا ہے تو خبر کلام کے لیے عرض مفارق کے علاوہ اور کچھ نہیں ہے اب جو خبر کلام کے لیے عرض ثابت ہو چکی ہے اگر اس کے لیے کوئی لازم تسلیم کر لیا جائے تو کیا اس لازم کا کلام کے لیے بھی لازم ہونا ضروری ہے ہرگز نہیں کیونکہ کلام کے لازم کے لیے جو چیز لازم ہے ممکن ہے کہ وہ کلام کے لیے بھی لازم ہو جائے لیکن کلام کے عرض مفارق کے لیے جو چیز لازم ہے وہ کلام کے لیے لازم نہیں ہو سکتی، اس لیے آپ کا یہ کہنا کہ کلام خبری کے لیے صدق یا کذب لازم ہے بالکل غلط ہے کیونکہ کلام مطلق کے لیے تو کوئی چیز لازم ہی نہیں ہے نہ صدق نہ

وههنا اشكال هو ان هذا التقرير يجري في
كلام الممكن واما في كلام الواجب تعالى فغير
مسلم فالجواب عن هذا الاشكال ان هذه
المباحث جارية في الكلامين لان من كلام
الواجب ما ليس بخبر بل هو امر ونهي ونداء
وغير ذالك من اقسام الانشاء واذا لم يكن
الخبر لازمه ولا جزء الكلام تعالى فكيف
قسيم الخبر لان القسيم لا يوجد بدون المقسم
فالواجب والممكن في هذا الامر سواء لكن في
هذا المقام اعتراض آخر قوي وهو ان الكذب
او الصدق اذا لم يكن لازما او جزء الكلام الله
تعالى فثبوتهما لكلامه لا يكون واجبا بالذات مع
ان الصدق ثابت لكلامه بالوجوب الذاتي
متفق بين الفريقين فكل كلام الله صادق
بالوجوب الذاتي عندكم ولزم خلاف ذالك

کذب اور نہ خبر ہونا البتہ جب کلام خبر ہو جاتا ہے تو اس وقت اس کے لیے صدق یا کذب لازم ہوتا ہے تو بلا شبہ ان دونوں میں سے کوئی خبر کے لیے لازم ہے نہ کہ کلام کے لیے اس لے کہ اگر کلام کے لیے لازم ہوتا تو بغیر خبر کے بھی کلام کے ساتھ پایا جاتا لہٰذا ثابت یہ ہوا ان میں سے ایک صرف خبر کے لیے اس طرح لازم ہے کہ اس کے بغیر خبر کا تصور غیر ممکن ہے کلام کے لیے لازم ہونے کی یہ ایک صورت ہو سکتی تھی کہ خبر کلام کے لیے لازم ہوتا لیکن جب خبر کلام کے لیے لازم نہیں ہے تو صدق اور کذب میں سے کوئی بھی کلام کے لیے لازم نہیں ہو سکتا اس بات کو اچھی طرح سمجھ لیں کیونکہ بات کچھ باریک قسم کی ہے اور پھر اس گفتگو پر خبر کی مقابل قسم یعنی غیر خبر کو بھی قیاس کر لیں اور جو بات کہ ہم نے ثابت کر دی ہے اس سے آپ کے سامنے بالکل واضح ہو گیا ہوگا کہ صدق اور کذب میں سے کسی سے بھی کلام متصف نہیں ہو سکتا ہے سوائے اتصاف اعتباری اور محض اضافی کے اور وہ بھی خبر سے متصف ہونے کے واسطہ سے اور یہی

حال متکلم کا بھی ہے مگر کلام تو متصف ہوتا
ہے طرف ایک خبر کے واسطہ سے اور متکلم
دو واسطہ سے ایک کلام دوسرا خبر اور جس
طرح خبر ہونا عرض ہے کلام کی ذات کے
لیے اسی طرح کلام لفظی عرض ہے متکلم
کی ذات کے لیے آپ اس تقریر کو محفوظ
کر لیں کیونکہ یہ بہت سے مقامات پر نیز
آنے والی تحریر میں آپکے لیے مفید ثابت
ہوگی۔ اس جگہ ایک اشکال ہے وہ یہ کہ اس
تفصیل کو آپ ممکن کے کلام میں جاری کر
سکتے ہیں لیکن واجب تعالیٰ کے کلام میں ہم
نہیں تسلیم کرتے، اس اشکال کا جواب یہ
ہے کہ یہ بات دونوں کلام میں جاری ہوگی
کیونکہ واجب تعالیٰ کے کلام میں بھی بعض
کلام خبر نہیں ہے۔ بلکہ انشاء کی قسموں میں
سے امر نہی یا ندا وغیرہ ہے، للذا جب خبر
واجب تعالیٰ کے کلام کے لیے لازم یا داخلی
جزو نہیں ہے تو خبر کی قسمیں کیونکر ہوں گی
کیونکہ کوئی قسم اپنے مقسم کے بغیر نہیں
پائی جا سکتی ہے،

اس لیے واجب اور ممکن اس معاملہ میں برابر ہیں البتہ اس مقام پر ایک دوسرا کچھ مضبوط اعتراض ہے وہ یہ کہ جب صدق اور کذب کوئی بھی اللہ تعالیٰ کے کلام کے لیے لازم اور جزو داخل نہیں ہے تو ان کا ثبوت بھی کلام باری تعالیٰ کے لیے واجب بالذات نہیں ہوگا

حالانکہ دونوں فریق کے نزدیک اس کے کلام کے لیے صدق واجب بالذات ہے لہٰذا آپ (علماء دیوبند) کے نزدیک بھی اللہ تعالیٰ کا ہر کلام صادق بالوجوب ذاتی ہے اور اس جگہ اس کی مخالفت لازم آ رہی ہے۔

فاقول فی الجواب عن ھذا الاعتراض ان الوجوب الذاتی ای ثبوت المحمول لذات الموضوع بالضرورۃ الذاتیۃ بحیث لا یمکن الانفکاک یکون بثلاث طریق بحکم العرف وبحکم الشرع وبحکم العقل وکذالک الامکان الذاتی لہ ھذہ المعانی الثلاث فاذا کان ثبوت المحمول لذات الموضوع بالوجوب الذاتی بحکم العرف او الشرع لا یکون الامکان الذاتی لسلبہ من الموضوع بحکمھما ولکن یمکن سلبہ عنہ بحکم العقل مکانا ذاتیا وکذالک الوجوب العقلی یجتمع بالامکان الشرعی او العرفی والشرعی مع الامکان العرفی او العقلی والعرفی مع الامکان العقلی او الشرعی واذا فھمت ما القیت الیک فقولنا کل کلام اللہ صادق بالوجوب الذاتی ماذا فھمت فیہ بالوجوب الذاتی ان عنیت بہ الشرعی فھو صحیح والاعتراض ساقط باسرہ لان للحکم لیس باتفاق الفریقین فان الحکم المذکور لیس بشرعی عندکم وانما ھو عندکم الوجوب الذاتی العقلی وعندنا ھو شرعی فاللازم بالبیان السابق عدم الوجوب الذاتی

اس اعتراض کے جواب میں پہلی گزارش یہ کروں گا کہ وجوب ذاتی یعنی محمول کا ثبوت موضوع کی ذات کے لیے ضرورت ذاتیہ کے ساتھ اس طرح کہ علاحدگی غیر ممکن ہو تین طرح ہوتا ہے، بحکم عرف بحکم شریعت اور بحکم عقل، اسی طرح امکان ذاتی کے بھی یہ تین معنیٰ ہیں اس لیے جب محمول کا ثبوت موضوع کی ذات کے لیے بحکم عرف یا بحکم شریعت واجب بالذات ہو تو اس کے سلب کا امکان ذاتی بحکم عرف اور بحکم شریعت ذات موضوع سے نہیں ہوگا لیکن اس کے ذات موضوع سے سلب کا امکان ذاتی بحکم عقل ہو سکتا ہے، اسی طرح وجوب عقلی امکان سلب ذاتی بحکم شریعت یا بحکم عرف کے ساتھ جمع ہو سکتا ہے۔ اور وجوب شرعی با مکان سلب عرفی یا عقلی کے ساتھ اور وجوب عرفی امکان سلب عقلی یا شرعی کے ساتھ جمع ہو سکتا ہے، اگر میری پیش کردہ بات آپ سمجھ چکے تو ہمارے قول، "اللہ

العقلی والذی اثبتناہ ھو الشرعی فاین الخلف وان فھمت بقولنا الوجوب الذاتی العقلی فھو غیر صحیح الایضاح المزید

تعالیٰ کا ہر کلام صادق بالوجوب الذاتی ہے" سے آپ نے کیا سمجھا ہے اگر وجوب شرعی مراد لیا ہے تب تو بالکل صحیح ہے لیکن اعتراض مذکور ہی سرے سے غلط ہے۔ اس لیے کہ یہ حکم دونوں کے اتفاق سے نہیں ہے کیونکہ آپ کے نزدیک تو صدق کے بالذات واجب ہونے کا حکم بحکم شرعی نہیں ہے۔ آپ کے نزدیک وہ تو بحکم عقل ہے (یعنی بریلویوں کے نزدیک) اور ہمارے نزیک بحکم شریعت لہٰذا گذشتہ تقریر سے وجوب بالذات عقلی کی نفی لازم آتی ہے اور ہم لوگوں نے وجوب کو شرعی مانا ہے تو مخالفت کہاں لازم آئی اور اگر ہمارے قول میں آپ وجوب بالذات بحکم عقل مراد لیں تو سرے سے یہ بات ہی غلط ہو گی۔ (مزید تشریح)

اعلم ان کل طلاق واقع الاطلاق الصبی والمعتوہ قضیۃ حکم فیھا بان طلاق غیر الصبی والمجنون واقع بالوجوب الذاتی الشرعی طلاقھما غیر واقع بالوجوب الذاتی الشرعی فعدم وقوع الطلاق منھما بالوجوب شرعی بحیث لا یمکن الوقوع شرعًا ولکن وقوعہ منھما یمکن بحکم العقل او العرف ولو لم یکن وقوعہ منھما ممکنًا

آپ اس بات کو جان لیں کہ "ہر طلاق سوائے پاگل اور بچہ کے واقع ہو جاتی ہے، یہ ایک قضیہ ہے جس میں بحکم شریعت غیر مجنون اور غیر صبی کی طلاق کے واقع ہو جانے کا حکم واجب بالذات لگایا گیا ہے اور مجنون اور بچہ کی طلاق کے واقع نہ ہونے کا حکم از روئے شریعت بالوجوب ذاتی

ذاتيا عقلًا او عرفًا لم يكن اختلاف بين الائمة الاربعة وما كانت الحنفية محتاجين الى الاحتجاج بقوله عليه السلام كل طلاق واقع الاطلاق الصبي والمعتوه

لگایا گیا ہے تو ان دونوں کی طلاق کا واقع نہ ہونا ثابت بالوجوب شرعی ہے اس طرح کہ نزد شریعت اس کا وقوع غیر معتبر ہے لیکن از روئے عقل اور بحکم عرف ان دونوں سے طلاق کا صادر ہونا ممکن ہے اور اگر ان سے صدور اور وقوع ممکن بالذات عقلی یا عرفی نہیں ہوتا تو مسئلہ مذکورہ میں ائمہ اربعہ کا اختلاف نہ ہوتا اور احناف رسول اللہ ﷺ کے قول "ہر طلاق سوائے مجنون اور بچہ کے واقع ہو جاتی ہے" سے استدلال کی ضرورت محسوس نہ کرتے۔

وكذا كل انسان ضاحك بالقوة بالوجوب الذاتى العقلى فيمكن عدم كون بعض الانسان ضاحكا بالقوة شرعًا ومثل ذالك كل فاعل مرفوع فى عرف النحاة بحكم العرف لابحكم الشرع او العقل فالصدق ليس بواجب بالذات لكلامه تعالى بحكم العقل وما يقال بان الصدق واجب بالذات فى كلامه تعالى فهو بحكم الشرع لا العقل فانه اخبر ذالك بمثل قوله تعالى ومن صدق من الله قيلا وغير ذالك ولم يحكم به العقل فان قلت ان كلام الله تعالى غير صادق بالوجوب الذاتى عقلًا ودليلكم على صدقه هو ايضا من كلامه تعالى فما قدمتم من الدليل على

ایسے ہی "ہر انسان فطری صلاحیت کے لحاظ سے ہنسنے والا ہے" بحکم عقل وجوب ذاتی کے طور پر لیکن بحکم شریعت بعض انسان کا فطری صلاحیت کے لحاظ سے نہ ہنسنے والا ہونا ممکن ہے اور اسی طرح ہر فاعل مرفوع ہوتا ہے نحویوں کے عرف میں نہ بحکم عقل یا شریعت لہٰذا اس بنیاد پر کلام باری تعالیٰ کا صدق بوجوب الذاتی بحکم عقل نہیں ہے اور یہ بات جو کہی جاتی ہے کہ صدق کلام باری تعالیٰ کے لیے بالذات واجب ہے تو بحکم شریعت کہا جاتا ہے نہ کہ بحکم عقل کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ہی اس کا بیان فرمایا ہے۔ مثلاً

صدق كلامه هو غير صاق بالوجوب الذاتي عقلًا

فرماتا ہے "اللہ تعالیٰ سے زیادہ کس کی بات سچی ہوگی" (وغیرہ وغیرہ آیتیں) یہ حکم عقل نے تو نہیں لگایا ہے اب اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ اللہ تعالیٰ کا کلام بحکم عقل صادق بالوجوب ذاتی نہیں ہے اور آپ کی اس کے کلام کے صادق ہونے پر پیش کردہ دلیل بھی خود اللہ تعالیٰ کا کلام ہی ہے لہٰذا آپ کی دلیل بھی از روئے عقل صادق بالوجوب ذاتی نہیں ہوئی۔

او قلت ان هذا البيان يفضي الى رفض الاعتماد بالقرآن وبما ثبت منه الاحكام لان في كل ذالك امكان للكذب بالذات عقلًا

یا یہ اعتراض کیا جائے کہ اس تقریر سے قرآن پاک اور اس سے ثابت شدہ تمام احکام سے اعتماد کا ختم ہونا لازم آتا ہے کیونکہ ان سب میں کذب کا امکان بالذات از روئے عقل موجود ہے۔

اقول في الجواب عن الاول الوجوب العقلي قسمان الوجوب بالذات والوجوب بالغير والوجوب الشرعي الذاتي تارة يكون وجوبًا بالغير عند العقل كما في المسئلة المبحوثة عنها فاذا لم يكن دليلنا صادقا بالذات عقلًا فلا حرج فيه لانه صادق عقلا واجبا بالغير وبالذات شرعًا والصدق بالغير وبالذات عقلًا يستويان في عدم وقوع الكذب او الشك فالثابت منهما سواء في افادة الاعتماد

پہلے اعتراض کے جواب میں یہ عرض کروں گا کہ وجوب عقلی کی دو قسمیں ہیں وجوب بالذات اور وجوب بالغیر اور وجوب ذاتی بحکم شریعت کبھی وجوب بالغیر بحکم عقل کے ساتھ جمع ہوسکتا ہے جیسا کہ مسئلہ زیر بحث میں ہے بنابریں اگر ہماری دلیل بحکم عقل صادق بالوجوب ذاتی نہ ہو تو کوئی حرج کی بات نہیں ہے اس لیے کہ وہ بحکم عقل واجب بالغیر صادق ہے اور بحکم

والاستدلال وان لم يبق فی الثانی الامکان الذاتی ایضًا ويبقى فی الاول وجوده لكن عدم الجانب المخالف متيقن فی الثابت بها فلا يضر الامكان الذاتی بالدليل الصادق ان كان صدقه واجبا بالغير

شریعت بالذات صادق ہے اور وجوب بحکم عقل بالغیر ہو یا بالذات دونوں ہی سے ثابت ہونے والی چیز کذب اور شک کے عدم وقوع میں ہم پلہ ہیں اور ان دونوں سے ثابت شدہ چیز اعتماد اور استدلال کے معاملہ میں برابری ہوتی ہے اگرچہ دوسری صورت یعنی وجوب ذاتی میں امکان ذاتی بھی ختم ہو جاتا ہے اور صورت اول یعنی وجوب بالغیر میں امکان ذاتی باقی رہتا ہے لیکن مخالف جانب کا عدم وقوع تو دونوں ہی میں قطعی اور یقینی ہوتا ہے۔ لہٰذا امکان ذاتی کا ہونا دلیل صادق کے لیے نقصان دہ نہیں ہے اگرچہ اس کا صادق ہونا بحکم عقل واجب بالغیر ہی ہو۔

واقول فی الجواب عن الثانی ان الامكان العقلی الذاتی فقط لوكان لرفع الاعتماد والرد والرفض كافيا فهو على ما قلتم فی الانبياء موجودكما وقعت الاشارة اليه سابقا فما هو جوابكم فی الانبياء وكلامهم هناك هو جوابنا ههنا فی كلامه تعالى على ان الجواب الاول هو جواب عن هذ الاعتراض الثانی ایضافا فهمه حق الفهم

دوسرے اعتراض کے جواب میں عرض یہ ہے کہ اگر صرف امکان ذاتی از روئے عقل کا موجود ہونا اعتماد ختم کرنے اور کسی چیز کے چھوڑنے یا رد کرنے کے لیے کافی ہے تو یہ بات آپ کے خیال کے مطابق جیسا کہ پہلے بھی اشارہ کر چکا ہوں انبیاءo کے کلام میں موجود ہے تو آپ وہاں پر انبیاءo اور ان کے کلام کے مسئلہ میں جو جواب دیں گے وہ یہاں پر کلام باری

تعالیٰ کے مسئلہ میں ہمارا جواب ہوگا۔ علاوہ بریں اس دوسرے اعتراض کے لیے بھی پہلے ہی اعتراض کا جواب کافی ہے اس لیے اسی کو اچھی طرح سمجھئے۔

المقدمة التی لا بد من حفظها وهی السابعة

ساتواں مقدمہ جس کا محفوظ رکھنا ضروری ہے

اعلم ان الله خالق لكل شئى سواء كان من الاعراض او الجواهر او الحال او المحال وكما انه اولى الوجود للجوهر والمحل منفرداً كذالك يعطى الوجود للعرض والحال بدون الجوهر او المحل وليس وجود العرض او وجود الحال والمحل واحداً بل كل منهما موجود بوجود مستقل فى نفسه ولذالك ينتقل العرض من محل الى محل آخر ويبقى المحل الاول موجود اولا ينتقل مع عرضه ولو كان وجودهما واحداً يلزم انتقال المحل الاول الى المحل الثانى وقيامه به مع عرضه وليس كذالك فعلم ان وجودهما ليس بواحد فان قال احد انما المكتوب فى المتون الكثيرة مثلا سلم العلوم ان وجود الاعراض هو وجودها فى محالها وفى شرح العقائد وجود العرض فى نفسه هو وجود العرض فى نفسه هو وجوده فى الموضوع اقول

یہ بات معلوم رہنا چاہیے کہ ہر چیز کا خالق اللہ تعالیٰ ہے خواہ وہ چیز عرض ہو یا جوہر حال ہو یا محل اور جس طرح وہ جوہر اور محل کو الگ وجود عطا کرتا ہے اسی طرح وہ عرض اور حال کو جوہر اور محل کے بغیر وجود عطا کرتا ہے عرض کا وجود یا حال اور محل کا وجود ایک ہی نہیں ہے بلکہ دونوں اپنے اپنے مستقل وجود کے ساتھ موجود ہیں یہی وجہ ہے کہ عرض ایک محل سے دوسرے محل میں منتقل ہو جاتا ہے پھر بھی محل اول موجود رہتا ہے اپنے عرض کے ساتھ منتقل نہیں ہوتا حالانکہ اگر دونوں کا وجود ایک ہوتا تو ضروری تھا کہ محل اول اپنے فرض کے ساتھ محل ثانی کی طرف منتقل ہو کر اسی میں قائم ہو جائے لیکن ایسا نہیں ہوتا ہے اس لیے معلوم ہوگیا کہ عرض اور

ليست هذه الكلمات على ظاهرها كما صرح به العلماء فى المبسوطات قال العلامة الخيالى على ما نقلته من عبارة شرح العقائد ليس بشئ اذ يصح ان يقال وجد فى نفسه فقال بالجسم وامكان ثبوت شئ فى نفسه غير امكان ثبوته فى غيره فكيف يتحد الثبوتان كذا فى شرح المواقف انتهى بلفظه وفى ما بين السطرين تحت هذه العبارة فى الخيالى فثبت ان وجود العرض لا يكون عين وجود المعروض انتهى بلفظه. وقال العلامة چلپى على حاشية وعلامة عبد الحكيم فى حاشيته على الخيالى وكذالك ملا حسن فى شرح السلم مثل ما نقلته وبينته سابقا وهنا لك فى حاشية شرح العقائد مكتوب "ان معنى هذ القول اتحاد هما فى الاشارة الحسية كاللون مع المتلون وليس معناه الاتحاد فى الوجود كما يفهم من ظاهر العبارة. والمقصود من تمهيد هذه المقدمة ان كلام انبارى تعالى الذى يتصف بالصدق وقوعا او الكذب امكانا" عقليا بالذات له وجود مستقل سواما يقوم به ثم اعلم ان افاضة الوجود الذى هو معنى للخلق يكون بطريقتين الاولى ما يكون فيه واسطة كخلقه تعالى لما يتكلمه الانسان "اى كلام الانسان" والثانية ما ليس فيه واسطة بل

محل دونوں کا وجود ایک نہیں ہے، اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ بہت سی کتابوں میں مثلاً سلم العلوم میں لکھا ہے کہ اعراض کا وجود ان کے محال ہی میں ہے اور شرح عقائد میں لکھا ہے کہ عرض کا وجود فی نفسہ موضوع کے ہی وجود میں ہے۔ میں جواباً عرض کروں گا کہ یہ عبارتیں اپنے ظاہری مفہوم پر باقی نہیں ہیں جیسا کہ علماء نے بڑی بڑی کتابوں میں اس بات کی تصریح کر دی ہے علامہ خیالی شرح عقائد کی نقل کردہ عبارت پر فرماتے ہیں یہ بات صحیح نہیں ہے کیونکہ یہ کہنا درست ہے کہ عرض کا وجود بذات خود ہو گیا اس کے بعد جسم میں قائم ہوا اور کسی چیز کے بذات خود موجود ہونے کا امکان اس کے غیر میں موجود ہونے کے امکان سے الگ چیز ہے لہٰذا دونوں کا وجود ایک کس طرح ہوگا، یہی بات شرح مواقف میں لکھی ہے نیز علامہ چلپی اور عبدالحکیم نے اپنے اپنے حاشیہ خیالی پر اسی طرح ملا حسن نے شرح سلم میں وہی بات کہی ہے جو پہلے نقل کر کے بیان کر چکا ہوں اور خود شرح عقائد کے حاشیہ میں اسی جگہ لکھا ہے کہ اس عبارت

يحصل له وجود من الخالق بدون توسط شئی من الاشياء مثلاً کلامہ تعالٰی اللفظی وبين الکسب والخلق فرق عظيم فان الکسب امر اضافی يقع به المقدور فی محل هذه القدرة "وهی الکسب" ولکن لا ينفرد الکاسب بالايجادو اما الخلق فهو امر اضافی يجب ان يقع به المقدور لا فی محل القدرة ويصح انفراد الخالق بايجاد المقدور مثلاً الکلام الذی يتکلم به الانسان ويرکبه بقدرته الکاسبة کيف يشاء لا بد لهذا الکلام ان يجری فی محل هذه القدرة ای علی لسان کاسبه ولا يمکن للانسان ان يوجد هذ الکلام بانفراده بدون ان يفاض وجودهٗ من الله سبحانه فکلام الانسان مخلوق لله ومکسوب للعبد ومولف وکلام له لا لله سبحانه تعالٰی فی الکلام الذی رکبه الله حسب ماشاء وافاض الوجود علی هذ الکلام بدون واسطة ای مخلوق لا يوجد هذا الکلام مثل کلام البشر فی محل قدرته الخالقة ای فی ذاته تعالٰی ولکن يتوحد الخالق بخلقه فهذ الکلام مخلوق ومؤلف لِلّٰه سبحانه وليس بمکسوب لاحد اما للبشر فظاهر واما لِلّٰه سبحانه فلان المکسوب لا يقال الا علی مافيه مدخل ناقص للکاسب وجلی ان الله ليس له مدخل الا کاملاً مکملاً

کا ظاہری مفہوم یعنی دونوں کے وجود کا ایک ہونا مراد نہیں ہے بلکہ اس عبارت کا مطلب صرف ان دونوں کا اشارہ حسیہ میں متحد ہونا ہے جیسے کہ رنگ شئی رنگین کے ساتھ ہوتا ہے اس مقدمہ کی تمہید کا مقصد یہ ہے کہ اللہ تعالٰی کا کلام جو صدق و قوعی یا امکان کذب بالذات عقلی سے متصف ہوتا ہے اس کا وجود بذات خود مستقل اور اس چیز سے الگ ہے جس کے ساتھ قائم ہوگا اس کے بعد یہ بات بھی معلوم رہنی چاہیے کہ وجود کا عطا کرنا یعنی خلق دو طریقہ سے ہوتا ہے ایک تو بالواسطہ جیسے جو گفتگو انسان کرتا ہے اللہ تعالٰی کا اس کو پیدا کر دینا اور دوسرے بلا واسطہ کہ اللہ تعالٰی کی طرف سے اس کو وجود کسی چیز کے واسطہ کے بغیر ہی حاصل ہو جائے جیسے اللہ تعالٰی کا کلام لفظی نیز کسب اور خلق میں بہت بڑا فرق ہے کسب ایک اضافی چیز ہے جس کے ذریعہ مقدور اسی قدرت کے محل میں واقع ہوتا ہے لیکن کاسب تنہا اس کو موجود نہیں کر سکتا. خلق بھی ایک اضافی چیز ہے جس کے ذریعہ مقدور غیر محل قدرت میں واقع ہوتا ہے مگر خالق مقدور

تاما فلا يطلق على الله سبحانه كلمة الكاسب ولا على ما فعله وخلقه كلمة مكسوب الله وانما يقال له مخلوق الله فالكلام الذى فيه مدخل لبشر او ملك او ذى مخلوق لا يقال له كلام الله وانما يقال له مخلوق الله فقط وان اطلق عليه كلام الله فهو بمعنى ان الله خالقه لا بمعنى ان الله ركبه والفه وفق ارادته لان الذى ركب هذ الكلام حسب ارادته هو بشر او ملك او غيرهما من المخلوقات

کو تنہا موجود کر سکتا ہے مثلاً جو کلام انسان کرتا ہے وہ اس کو اپنی قدرت کاسبہ سے جس طرح چاہتا ہے ترکیب دیتا ہے اس کلام کے لیے ضروری ہے کہ اسی قدرت کے محل یعنی کاسب کی زبان پر جاری ہو لیکن انسان کے لیے یہ ممکن نہیں کہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے اس کے وجود کا فیضان ہوئے بغیر تنہا موجود کر دے لہٰذا انسانی کلام اللہ کا خلق کردہ اور بندہ کا کسب کردہ اور مرتب کردہ ہے اور خود اسی کا کلام ہے کہ خدائے تعالیٰ کا اور جس کلام کو اللہ تعالیٰ نے اپنی مرضی کے مطابق مرتب کر کے اس پر وجود کا فیضان کسی مخلوق کے واسطہ کے بغیر کیا ہے وہ کلام انسانی کلام کی طرح قدرت خالقہ کے محل یعنی ذات باری تعالیٰ میں نہیں پایا جاسکتا لیکن خالق تنہا اس کا خلق کر دیتا ہے۔ تو یہ کلام مخلوق ہے اور اللہ تعالیٰ کا مرتب کردہ ہے کسی کا کسب کردہ نہیں ہے۔ انسان کا کسب کردہ نہ ہونا تو ظاہر ہے اللہ کا مکسوب اس لیے نہیں کہ مکسوب صرف اسی کو کہا جاتا ہے جس میں کسب کنندہ کا دخل ناقص ہو اور یہ بات بالکل واضح ہے کہ اللہ تعالیٰ کا دخل سوائے

کامل مکمل اور تام کے ہو ہی نہیں سکتا۔ اس لیے لفظ کاسب کا اطلاق اللہ تعالیٰ پر نہیں ہو سکتا اور نہ اس کے فعل اور خلق کو اللہ کا مسکوب کہا جا سکتا ہے۔ البتہ اس کو اللہ کا مخلوق کہا جائے گا لہٰذا وہ کلام جس میں انسان یا فرشتہ یا اور کسی مخلوق کا دخل ہو اس کو اللہ کا کلام نہیں کہا جائے گا۔ البتہ اس کو اللہ کا مخلوق کہا جائے گا اور اگر بالفرض اس پر کلام اللہ کا اطلاق کر دیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ نے اس کی تخلیق کی ہے نہ یہ کہ اپنی مرضی کے مطابق اس کو مرکب اور مرتب کیا ہے کیونکہ اس کلام کو اپنے ارادہ کے مطابق ترتیب دینے والا تو انسان یا فرشتہ یا ان کے علاوہ کوئی اور مخلوق ہے۔

فكلام الله اللفظي كلمات ركبه الله تعالى بلا واسطة بقدرته الخالقة منفردة ولو تكلم بهذ الكلام نبي او ملك او بشر او جن او غيرهم لان هذ الكلام لم يركبه النبي او غيره من نفسه وانما هو مظهر ومتلفظ بما ركبه والفه الله سبحانه ولذالك ترى هونا بينا وفرقًا بعيداً بين كلامه تعالى وكلام غيره فانه كيف يمكن لاحد ان يركب الكلمات مثل ما ركبها لانه الله تعالى

اس لیے اللہ تعالیٰ کا کلام لفظی ایسے کلمات کا نام ہے جن کو اللہ تعالیٰ نے اپنی قدرت خالقہ کے ذریعہ کسی واسطہ کے بغیر الگ ہی مرتب کیا ہے اگرچہ اس کلام کا تلفظ نبی یا فرشتہ یا انسان یا جن یا ان کے علاوہ کوئی اور مخلوق کرے کیونکہ اس کلام کو نبی وغیرہ نے اپنی مرضی سے مرتب نہیں کیا ہے وہ تو صرف اللہ تعالیٰ کے

ليس له مثل فی ذاته ولا فی افعاله واقواله وغيرهما من صفاته ومن اجل هذا صار كلام الله معجزاً

مرتب کردہ کلام کا اظہار اور تلفظ کر رہا ہے یہی وجہ ہے کہ آپ کو اللہ تعالیٰ کا کلام اور اس کے غیر کے کلام میں بہت واضح فرق اور بڑا اختلاف نظر آئے گا اس لیے کہ کسی سے یہ کیونکر ممکن ہو سکتا ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کے مرتب کردہ کلمات کی طرح ترتیب دے کیونکہ اللہ تعالیٰ کا اس کی ذات اس کے اقوال و افعال اور دوسرے صفات میں کوئی نظیر نہیں ہو سکتا اسی وجہ سے اللہ تعالیٰ کا کلام حامل اعجاز ہوتا ہے۔

قال صاحب شرح العقائد العضدية "كلامنا هو الكلمات التی رتبنا ها فی خيالنا لاغير وما رتبه غيرنا فهو كلام الغير واذا تمهد ذالك، فنقول كلام الله تعالى هو الكلمات التی رتبها الله تعالى فی علمه الازلی" ثم قال، "وتلك الكلمات المرتبه ايضا بحسب وجودها العلمی ازلية ايضا بل الكلمات والكلام مطلقا كسائر الممكنات ازلية بحسب وجودها العلمی وليس كلام الله تعالى الا مارتبه الله تعالى بنفسه من غير واسطة انتهى بلفظه"

شرح عقائد عضدیہ کے مصنف نے کہا ہے کہ "ہم لوگوں کا کلام صرف وہی ہے جس کو ہم نے اپنے خیال میں ترتیب دیا ہے اور جو دوسرے نے مرتب کیا ہے وہ تو دوسرے کلام ہے اور جب یہ بات ثابت ہو گئی تو ہم کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا کلام وہی کلمات ہیں جن کو اللہ تعالیٰ نے اپنے ازلی علم میں مرتب کیا ہے۔ اس کے بعد وہ کہتے ہیں "اور یہ ترتیب دیئے ہوئے کلمات بھی اپنے علمی وجود کے لحاظ سے ازلی ہیں بلکہ جملہ کلمات اور کلام دوسرے ممکنات ہی کی طرح علمی وجود میں ازلی ہیں اور اللہ تعالیٰ کا کلام صرف وہی ہے جس کو اللہ

تعالیٰ نے بغیر کسی واسطہ کے مرتب کیا ہے"

وقال العلامۃ التفتازانی فی شرح العقائد قلنا التحقیق ان کلام اللہ تعالٰی اسم مشترك بین الکلام النفسی القدیم ومعنی الاضافۃ کونہ صفۃ لہ تعالٰی وبین اللفظی الحادث المؤلف من السور والآیات ومعنی الاضافۃ انہ مخلوق اللہ تعالٰی لیس من تالیفات المخلوقین فلا یصح النفی اصلًا انتہی بلفظہ وقال المحشی العلام علٰی قولہ لیس من تالیفات الخ ولھذا صار معجزاً لا یمکن الاتیان بمثلہ للبشر بل للمخلوق مطلقا انتہی لض عبارتہ فھذہ صراحۃ العلماء المحققین علٰی ما بینتہ سابقاً

علامہ تفتازانی شرح عقائد میں فرماتے ہیں: ہم کہتے ہیں تحقیق یہ ہے کہ کلام اللہ مشترک نام ہے کلام نفسی قدیم کا جس کے اللہ کی طرف مضاف ہونے کا مطلب اللہ کی صفت ہونا ہے اور کلام لفظی حادث کا جو سورتوں اور آیتوں سے مرکب ہے اور اس کے اللہ کی طرف مضاف ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ اللہ کا مخلوق ہے کسی دوسرے کا مرتب کردہ نہیں ہے۔ اس لیے اس کی اللہ تعالیٰ سے بالکلیہ نفی کرنا صحیح نہ ہوگا۔ صاحب حاشیہ لیس من تالیفات المخلوقین پر تحریر فرماتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ کلام باری حامل اعجاز ہوتا ہے۔ کسی انسان بلکہ کسی مخلوق کے لیے ممکن نہیں کہ اس کا مثل بنا دے یہ ہیں ہمارے ذکر کردہ مقصود پر محققین علماء کرام کی تصریحات۔

وھھنا شیئان لا بد من ذکرھما الشیئ الاول ھو ان الخلق والخلق فی الغیر امران متغارقان فان الشیئی الذی خلقہ اللہ بدون واسطۃ ھو خلق مطلقا واللذی خلقہ بواسطۃ

اس موقع پر دو باتیں ہیں جن کا ذکر کرنا ضروری ہے۔ پہلی بات یہ کہ خلق اور خلق فی الغیر دو علیحدہ علیحدہ چیزیں ہیں، جس چیز کو اللہ تعالیٰ نے کسی واسطہ کے بغیر

هو خلق فی الغیر فکلام الله الذی هو لفظی هو مخلوق ولیس لمخلوق فی الغیر کما هو مذهب المعتزلة فالمخلوق الذی قائم بشیئی من الاشیاء سواء کان لمحله دخل فی کسبه اولا یکون هو مخلوق فی الغیر وبهذا المعنی بین المعتزلة کلام الله سبحانه والمخلوق الذی لیس کذلك هو مخلوق مطلقا فعندنا کلام الله سبحانه مخلوق والشیئی الثانی هو ان کلامه تعالی عند جمهور اهل السنة والجماعة قسمان کلام نفسی وهو قدیم لیس بمخلوق وکلام لفظی هو۔ حادث مخلوق فکلما حکمت علیه بالخلق او الحدوث اردت به اللفظی والصدق وکذا الکذب من صفات الکلام اللفظی لا من صفات النفسی لانه بسیط لا یتصف ولا ینقسم الی اقسام کما ذکره کثیر من المحققین قال فی شرح العقائد العضدیة مذهب الشیخ ان کلامه تعالی واحد ولیس بامر لانهی ولا خبر وانما یصیر علی احد هذه الاشیاء بحسب التعلق (انتهی کلامه) وتعرف ان التعلقات کلها حادث فالمتصف بها لا یکون الاحادثا وهو اللفظی

پیدا فرمایا وہ تو مطلق خلق ہے اور جس کو بالواسطہ پیدا کیا وہ خلق فی الغیر ہے۔ لہٰذا جو کلام اللہ لفظی ہے وہ صرف مخلوق ہے، مخلوق فی الغیر نہیں جیسا کہ معتزلہ کا مذہب ہے گویا وہ مخلوق جو کسی شیٔ کے ساتھ قائم ہو خواہ اس کے محل کا اس چیز کے کسب میں دخل ہو یا نہ ہو وہ مخلوق فی الغیر ہے کلام اللہ کا معتزلہ نے اسی معنی میں مخلوق ہونا بیان کیا ہے اور جس مخلوق کا حال ویسا نہیں وہ مطلق مخلوق ہے۔ دوسری بات یہ کہ کلام اللہ جمہور اہل السنۃ والجماعت کے نزدیک دو قسم پر ہے، کلام نفسی جو قدیم اور غیر مخلوق ہے اور کلام لفظی جو حادث اور مخلوق ہے اس لیے جب بھی کلام اللہ پر حادث ہونے یا مخلوق ہونے کا حکم کروں گا تو میری مراد کلام لفظی ہوگی، اسی طرح صدق و کذب بھی کلام لفظی ہی کے صفات ہیں نفسی کے نہیں اس لیے کہ نفسی تو بسیط ہے نہ کسی طرح تقسیم ہوتا ہے نہ متصف جیسا کہ اس کا ذکر بہت سے محققین علماء کرام نے کیا ہے شرح عقائد عضدیہ میں ہے: شیخ اشعری کا مذہب یہ ہے کہ کلام اللہ بسیط ہے نہ امر ہے نہ نہی

اور نہ خبر ان میں سے کسی سے بھی تعلق کے اعتبار ہی سے متصف ہوتا ہے اور یہ بات معلوم ہی ہے کہ تمام تعلقات حادثات ہیں لہٰذا ان کا موصوف بھی حادث ہی ہوگا اور حادث کلام لفظی ہی ہے۔

قال العلامۃ التفتازانی فی شرح العقائد انما یصیر احد تلك الاقسام عند التعلقات وذالك فی ما لا یزال واما فی الازل فلا انقسام اصلا (انتھی کلامہ)

علامہ تفتازانی شرح عقائد میں لکھتے ہیں کہ ان اقسام میں سے کسی کی طرف انقسام تو تعلقات کے وقت ہوتا ہے اور یہ بات ازل میں ہو نہیں سکتی کیونکہ ازل میں کسی طرح کا انقسام ہے ہی نہیں۔

وقال صاحب الخیالی فی توضیحہ هذا مذهب بعض الاشاعره (انتهی)

اس کی شرح میں علامہ خیالی فرماتے ہیں کہ یہ بعض اشاعرہ کا مذہب ہے۔

وبین البعض عبد الحکیم والعلامۃ چلپی بقولهما هو عبدالله بن سعید القطان وجماعۃ من المتقدمین قالوا ان کلامہ صفۃ واحدۃ لا تعدد فیہ اصلا انما تعدد بحسب التعلقات الحادثۃ بحسب حدوث المتعلقات (انتهی کلامهما)

پھر علامہ عبدالحکیم اور علامہ چلپی دونوں اپنے طور پر اس بعض کی وضاحت میں کہتے ہیں کہ یہ مذہب متقدمین کی ایک جماعت اور عبداللہ بن سعید قطان کا ہے۔ ان حضرات کا کہنا یہ ہے کہ کلام اللہ صفت واحد ہے جس میں تعدد بالکل نہیں ہے۔ ان میں تعدد متعلقات کے مطابق تعلقات حادثہ کے لحاظ سے ہوتا ہے۔

قال العلامۃ المحقق محب الله البهاری فی حاشیۃ المنهیۃ علی مسلم الثبوت اعلم ان الاشاعرة کلهم متفقون علی ان کلامہ فی

علامہ محب اللہ بہاری مسلم الثبوت کے حاشیہ پر فرماتے ہیں یہ بات علم میں رہنا چاہیے کہ اشاعرہ تمام کے تمام اس

الازل واحدة لكن جمهورهم على ان ذالك الواحد باعتبار تعلقه بشيئ على وجه مخصوص يكون خبر او باعتبار آخر وتعلقه بشيئ آخر او على وجه آخر يكون امراً الى غير ذالك فهو فى الازل غير متصف بقسم من الاقسام وانما يصير احدها فيما لا يزال (انتهى كلامه)

بات پر متفق ہیں کہ کلام اللہ ازل میں بسیط ہے لیکن جمہور کا ان کے یہ خیال ہے کہ وہ بسیط مخصوص طریقہ پر کسی چیز کے متعلق ہو جانے کی وجہ سے خبر ہو جاتا ہے اور دوسرے لحاظ سے اور دوسری چیز کے متعلق ہونے کی وجہ سے یا دوسرے طریقہ پر اسی چیز کے متعلق ہونے کی وجہ سے امر وغیرہ ہو جاتا ہے لہٰذا وہ کلام ازل میں کسی بھی قسم سے متصف نہیں ہے کسی قسم سے اتصاف تو ازل کے بعد ہوتا ہے۔

وفى شرح الفقه الاكبر وكذا المسامرة ان الاخبار لا يتصف ازلاً بالماضى والحال والمستقبل بعدم الزمان وانما يتصف بذالك فيما لا يزال بحسب التعلقات فيقال قام بذات الله تعالىٰ اخبار عن ارسال نوح مطلقًا

شرح فقہ اکبر اسی طرح مسامرہ میں ہے کہ اخبار زمانہ کے نہ ہونے کی وجہ سے ازل میں ماضی، حال اور مستقبل سے متصف نہیں ہوتا ہے ان چیزوں سے متصف تو اول کے بعد تعلقات کے لحاظ سے ہوتا ہے اس لیے کہا جائے گا کہ اللہ کی ذات سے نوح ؑ کو رسول بنا کر بھیجنے کی خبر دینا قائم تھا اور یہ خبر دینا ازل سے موجود اور ابد تک باقی ہے لیکن رسول بنا کر بھیجنے سے پہلے اس مفہوم پر دلالت کرنے والی عبارت إِنَّا نُرْسِلُ (میں رسول بنا کر بھیجنے والا ہوں) تھی اور بھیجنے کے بعد عبارت إِنَّا أَرْسَلْنَا (میں نے رسول بنا کر بھیج دیا)

ہو گی لہٰذا تبدیلی صرف خبر کے الفاظ میں ہوئی نہ کہ اس خبر دینے کی صفت میں جو اللہ کی ذات سے قائم ہے۔

قال شارح المقاصد ان الكلام وان كان ازليا لكن تعلقاته بالاشخاص والافعال حادثة بارادة من الله تعالى واختيار (انتهى)

شارح مقاصد فرماتے ہیں: اس میں شک نہیں کہ کلام اگرچہ ازلی ہے لیکن ان کا تعلق اشخاص و افعال سے اللہ تعالیٰ کے اختیار اور ارادہ سے حادث ہے۔

قال مولانا بحر العلوم فی شرحہ فواتح الرحموت لمسلم الثبوت تائید المسلك عبدالله بن سعيد القطان (وقدرئيت فی کتب بعض المحدثين انهم حكوا بكون هذا الرای مختارا)

مولانا بحر العلوم مسلم الثبوت کی شرح فواتح الرحموت میں عبداللہ بن سعید قطان کے مسلک کی تائید میں کہتے ہیں کہ میں نے بعض محدثین کی کتابوں میں دیکھا ہے انہوں نے اس رائے کا مختار ہونا نقل کیا ہے۔

فبما نقلناه من كلام السلف اتضح وضوحا كاملا انه لا خلاف بين اهل السنة والجماعة فی بساطة كلامه تعالى الذی هو نفسی[1] وعدم

اکابر علمائے کرام کے کلام جو ہم نے نقل کئے اس سے یہ حقیقت پورے طور پر واضح ہو گئی کہ اہل السنۃ والجماعت کے

---

[1] حضرت مجدد الف ثانی شیخ احمد سرہندیؒ اپنی مکتوبات میں فرماتے ہیں ''بداں اسعدك الله صفات واجبی جل شانا در رنگ ذات الله تعالٰی بیچوں و بیچگوں او ندهمہ بسائط حقیقہ اند وبعد تمثیلہ بصفة العلم قال دیگر یك کلام است کہ از ازل تا بد بهماں کلام گویا است علٰی هذ القیاس سائر الصفات الحقیقیة انتهی کلامہ وقال فی موضع آخر من مکتوباتہ وهمچنیں یك کلام بسیط است کہ از ازل تا ابدبهماں یك کلام گویا است اگر امر است ازهما نجاناشی است واگر نهی است از آنجا مستفادست واگر ترجی است ہم از آنجا انتهی کلامہ''

اتصافہ بشیئی فی الازل وکذا فی عدم انقسامہ وانما الخلاف فی ان التعلقات التی بھا انقسامہ واتصافہ فی الازل حادثۃ ام قدیمۃ فعبد اللہ بن سعید القطان وطائفۃ معہ صرحوا بحدوثہا والجمہور من اہل السنۃ والجماعۃ علی قدمہا فعدم اتصاف الکلام النفسی متفق بین اہل السنۃ والجماعۃ فالامتناع الذاتی للکذب وکذا الاتصاف بالکذب او بالصدق لا یتصور فی الکلام

درمیان اللہ تعالیٰ کے کلام نفسی کے بسیط اور ازل میں کسی چیز سے غیر متصف ہونے یا اسی طرح غیر منقسم ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے البتہ اختلاف اس بات میں ہے کہ جن تعلقات کی وجہ سے وہ ازل کے بعد منقسم اور متصف ہوتا ہے یہ تعلقات حادثات ہیں یا قدیم تو عبداللہ بن سعید قطان اور ان کے ساتھ ایک جماعت نے تعلقات کے حادث ہونے کی تصریح فرمائی ہے اور جمہور اہل السنۃ والجماعت ان تعلقات کے قدیم ہونے کا یقین رکھتے ہیں لیکن کلام نفسی کا ازل میں غیر متصف ہونا اہل السنۃ والجماعت کے درمیان متفق علیہ امر ہے اس لیے کذب کا استحالہ ذاتی یا کذب و صدق سے اتصاف کلام نفسی میں تصور نہیں کیا جاسکتا اس سے یہ بات آپ سمجھ چکے ہوں گے کہ ہمارا مقصود امکان کذب ذاتی کو کلام لفظی میں ثابت کرنا ہے لہٰذا اگر کوئی شخص کلام نفسی کے صدق سے متصف ہونے کا قائل ہے تو اس کی مراد تعلق کے بعد ہی ہوگی نہ کہ پہلے کیونکہ تعلق سے پہلے غیر متصف ہونا ایسے ہی غیر منقسم ہونا متفق علیہ ہے اس بات

کو خوب ذہن نشین کر لیں کیونکہ بوقت ضرورت یہ بات آپ کے لیے بے حد مفید ہو گی۔

وبعد الفراغ عن تمهيد المقدمات السبعة اشتغل الآن فى الكلام بالمقصود وانقل الصراحات على المسئلة من المتكلمين فاوّلها ما قال فى المسائرة وشرحه المسامرة العلامة المحقق كمال بن الهمام الحنفى وتلميذه ابن ابى الشريف المقدسى الشافعى رحمهما الله تعالى۔ ثم قال اى صاحب العمدة ولا يوصف الله تعالى بالقدرة على الظلم والسفه والكذب لان المحال لا يدخل تحت القدرة اى لا يصح متعلقا لها وعند المعتزلة يقدر تعالى على ذالك ولا يفعل انتهى كلام صاحب العمدة وكانه انقلب عليه ما نقله عن المعتزلة اذ لا شك ان سلب القدرة عما ذكر من الظلم والسفه والكذب هو مذهب المعتزلة واما ثبوتها اى القدرة على ما ذكر ثم الامتناع عن متعلقاتها اختيارا بمذهب اى فهو بمذهب الاشاعرة اليق منه بمذهب المعتزلة ولا يخفى ان هذا الاليق ادخل فى التنزيه ايضا اذ لا شك فى ان الامتناع عنها اى عن المذكورات من الظلم والسفه والكذب من باب تنزيهات عما لا يليق بجناب قدسه تعالى فليسبر

اب ساتواں مقدمات کی تمہید سے فراغت کے بعد مقصود کی بحث شروع کرتا ہوں اور اصل مسئلہ پر ماہرین عقائد کی تصریحات نقل کرتا ہوں، پہلی تصریح علامہ محقق بن ہمام حنفی اور ان کے شاگرد شافعی بن ابی شریف مقدسی نے مسائرہ اور اس کی شرح مسامرہ میں جو کی ہے وہ ہے۔ فرماتے ہیں:

اس کے بعد مصنف عمدہ نے کہا کہ اللہ تعالیٰ کو ظلم سفاہت اور کذب پر قادر نہیں مانا جائے گا۔ کیونکہ محال قدرت کے تحت داخل نہیں ہوتا ہے یعنی قدرت کا متعلق بننے کی صلاحیت ہی نہیں رکھتا، اور معتزلہ کے خیال میں اللہ تعالیٰ ان باتوں پر قدرت رکھتا ہے لیکن کرتا نہیں ہے صاحب عمدہ کی بات پوری ہو گئی لیکن جو معتزلہ کا مذہب انہوں نے نقل کیا وہ بالکل برعکس ہو گیا ہے اس لیے کہ مذکورہ ظلم و سفاہت اور کذب پر قادر نہ ہونا معتزلہ کا مذہب ہے اور مذکورہ امور پر قادر مان کر

بالبنا للمفعول ای یختبر العقل فی ان ای المفصلین ابلغ فی التنزیہ عن الفحشاء ھو القدرۃ علیہ ای علی ما ذکر من الامور الثلثۃ مع الامتناع ای امتناعہ تعالی عنہ مختارا لذالک الامتناع او الامتناع ای امتناعہ عنہ لعدم القدرۃ فیجب القول بادخل القولین فی التنزیہ وھو القول الالیق بمذھب الاشاعرۃ انتھی بلفظھا

ان سے قدرت کے متعلق بننے کی نفی کرنا مذہب اشاعرہ کے لیے پسندیدہ اور بہ نسبت معتزلہ کے زیادہ مناسب ہے اور یہ بات پوشیدہ نہیں ہے کہ تنزیہ باری تعالیٰ میں بھی یہی زیادہ بہتر ہے کیونکہ مذکورہ سفاہت اور کذب کا محال ذاتی ہو کر قدرت کے باہر ہونا اللہ تعالیٰ کی تنزیہ کے معاملے میں غیر مناسب ہے۔ لہٰذا اس معاملے میں عقل کی آزمائش کی جائے گی کہ دونوں میں سے کون صورت تنزیہ باری کے لیے زیادہ افضل ہے امور ثلثہ مذکورہ پر قدرت رکھنا پھر باختیار خود اللہ تعالیٰ کا اس سے باز رہنا یا قدرت نہ ہونے کی بناء پر اس سے بچنا اس لیے ضروری ہے کہ جو بات تنزیہ باری کے لیے دونوں میں افضل اور زیادہ بہتر ہو اسی کو مانا جائے۔ اور وہی قول مذہب اشاعرہ کے زیادہ مناسب ہے"

وقال صاحب التحریر والتیسیر "وذکر فی المسایرہ بطریق الاشارۃ فی الجملۃ ان الثانی ای انہ یقدر ولا یفعل قطعا ادخل فی التنزیہ

صاحب تحریر و تیسیر کہتے ہیں کہ مسایرہ کے اندر جملوں میں اشارتاً مذکور ہے کہ دوسری بات (یعنی اللہ تعالیٰ قدرت رکھتا ہے لیکن ہرگز کرے گا نہیں) تنزیہ باری کے لیے زیادہ بہتر ہے۔

وقال القاضی العضد فی شرح مختصر

قاضی عضد مختصر الاصول کی شرح

الاصول "وقد يقال ان امتناع الفعل لقيام صارف عن القبح لا ينفی الاختيار" وفی موضع آخر قال الجواب عن الاول لا نسلم امتناع اظهار المعجزة على يد الكاذب والكذب على الله تعالٰى امتناعا عقليا ولوكنا نجزم بعدمه لانها من الممكنات وقدرته شاملة	میں فرماتے ہیں کہا جاتا ہے کہ فعل کا محال ہونا قبح کے ارتکاب سے بچانے والے سبب کی وجہ سے اختیار کو سلب نہیں کرتا ہے دوسری جگہ فرماتے ہیں معتزلہ کی پہلی بات کا جواب یہ ہے کہ ہم کاذب کے ہاتھ پر معجزہ کے ظاہر کرنے کو یا اللہ تعالٰی پر کذب کو محال عقلی بالذات نہیں مانتے اگرچہ ان کے عدم وقوع پر یقین رکھتے ہیں، وجہ یہ ہے کہ دونوں باتیں ممکنات میں سے ہیں اور اللہ تعالٰی کی قدرت کے اندر داخل ہیں۔
وقال العلامة البهاری محب الله فی حاشية على مسلم الثبوت وقد يجاب بانا لا نسلم امتناع الكذب على الله تعالٰى وامتناع اظهار المعجزة على يد الكاذب امتناعًا عقليًا لانها من المكنات وقدرته شاملة	علامہ محب اللہ بہاری اپنے حاشیہ مسلم الثبوت میں فرماتے ہیں معتزلہ کے جواب میں کہا جاتا ہے کہ ہم کذب کو یا کاذب کے ہاتھ پر معجزہ ظاہر کرنے کو اللہ تعالٰی پر محال عقلی بالذات نہیں مانتے کیونکہ دونوں باتیں ممکن ہیں اور اللہ کی قدرت تمام ممکنات کو شامل ہے۔
وقال العلامة السيد الشريف فی شرح المواقف واما العقاب ففيه بحثان الاول اوجب جميع المعتزلة والخوارج عقاب صاحب الكبيرة اذا مات بلا توبة ولم يجوز وان يعفو الله عنه بوجهين الاول انه تعالٰى اوعد بالعقاب على	علامہ سید شریف جرجانی شرح مواقف میں فرماتے ہیں کہ تعذیب کے سلسلے میں دو باتیں بحث کی ہیں پہلی بات یہ کہ گناہ کبیرہ کا مرتکب اگر بلا توبہ مر جائے تو اس پر عذاب کرنا تمام معتزلہ اور

الکبائر واخبر بہ ای بالعقاب علیها فلولم یعاقب علی الکبیرة وعفا لزم الخلف فی وعیده والکذب فی خبره وانہ محال والجواب غایتہ وقوع العقاب فاین وجوبہ الذی کلا منا فیہ اذ لا شبہۃ فی ان عدم الوجوب مع الوقوع لا یستلزم خلفا ولا کذبا لا یقال انہ یستلزم جوازهما وهو ایضا محال لانا نقول استحالتہ ممنوعۃ کیف وهما من الممکنات التی تشملها قدرتہ تعالی (انتہی بلفظہ)

خوارج کے نزدیک واجب ہے اور ان کے خیال میں یہ جائز نہیں کہ اللہ تعالیٰ اسے معاف کر دے ان کی دو دلیلیں ہیں پہلی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کبیرہ گناہوں پر دھمکی دی ہے اور ان کے ارتکاب پر عذاب دینے کی خبر دے دی ہے لہٰذا اگر عذاب نہ کرے اور معاف کر دے تو خلاف وعدہ اور اللہ تعالیٰ کی خبر کا کاذب ہونا لازم آجائے گا۔ اور یہ بات محال ہے اہل سنت کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ آپ کا دعویٰ تو تعذیب کے واجب ہونے کا تھا اور دلیل مذکور سے صرف وقوع ثابت ہوتا ہے وجوب جو زیر بحث تھا وہ ثابت نہیں ہوا اس لیے کہ اگر تعذیب واقع ہو مگر واجب نہ ہو تو خلاف وعدہ اور کذب لازم نہیں آئے گا معتزلہ کی طرف سے یہ نہیں کہا جاسکتا کہ تعذیب واجب نہ ہونے کی صورت میں خلاف وعدہ اور کذب کا جواز تو لازم آہی جائے گا۔ اور یہ بھی محال ہی ہے کیونکہ ہم لوگ اس بات کا محال ہونا نہیں مانتے اور یہ کیسے محال ہوگا جب کہ خلاف وعدہ اور کذب دونوں باتیں ممکنات میں سے ہیں جو اللہ تعالیٰ کے زیر

قدرت ہیں۔

وقال شارح المقاصد العلامۃ التفتازانی رحمہ اللہ فی خاتمۃ بحث القدرۃ المنکرون لقدرتہ طوائف منہم النظام واتباعہ القائلون بانہ لا یقدر علی الجہل والکذب والظلم وسائر القبائح اذا لو کان خلقہا مقدورا لہ لجاز صدورہ عنہ واللازم باطل لا فضائہ الی السفہ ان کان عالما بقبح ذالک وباستغنائہ عنہ والی الجہل ان لم یکن عالما والجواب لا نسلم قبح شئی بالنسبۃ الیہ تعالی کیف وھو تصرف فی ملکہ ولو سلم فالقدرۃ علیہ لا تنا فی امتناع صدورہ عنہ نظرا الی وجود الصارف وعدم الداعی وان کان ممکنا فی نفسہ (انتہی بلفظہ)

علامہ تفتازانی شارح مقاصد قدرت کی بحث کے خاتمہ پر فرماتے ہیں اللہ تعالیٰ کی قدرت کا انکار کرنے والی مختلف جماعتیں ہیں انہیں میں نظام اور اس کے متبعین ہیں جو اس بات کے قائل کہ اللہ تعالیٰ جہل کذب ظلم و دیگر قبائح پر قدرت نہیں رکھتا اس لیے کہ اگر ان امور کا خلق اللہ تعالیٰ کے زیر قدرت ہوگا تو ان کا وقوع بھی اس سے جائز ہوگا اور یہ باطل ہے کیونکہ اگر ان امور کی قباحت معلوم ہوتے ہوئے کرے گا تو حماقت ہوگی۔ اور اگر ان کی قباحت اس کے علم میں نہیں ہوگی تو جاہل ٹھہرے گا۔ اہل سنت کا جواب یہ ہے کہ امور مذکورہ میں سے کسی چیز کو ذات باری تعالیٰ کے لیے قبیح ہم تسلیم نہیں کرتے کیونکہ یہ تو اپنی ملک میں تصرف کرنا ہے اور اگر ہم اس کی قباحت تسلیم بھی کر لیں تو اس پر قدرت کا ہونا اس کے صدور کے محال ہونے کے خلاف نہیں ہے۔ اس لحاظ سے کہ یہ چیز فی نفسہ اگرچہ ممکن ہے لیکن ان کے صدور سے کوئی سبب مانع ہو یا ان کے صدور کی کوئی

ضرورت اور تقاضہ نہ ہو۔

وقال العلامة التفتازانی الی فی شرح العقائد النسفیة ولا یخرج عن علمه قدرته شئی لان الجهل بالبعض والعجز عن البعض نقص وافتقار الی مخصص مع ان النصوص العقلیة ناطقة بعموم العلم وشمول القدرة فهو بکل شئی علیم وعلی کل شئی قدیر لا کما یزعم الفلاسفة من انه لا یعلم الجزئیات ولا یقدر علی اکثر من واحد والدهریة انه لا یعلم ذاته والنظام انه لا یقدر علی خلق الجهل والقبح والبلخی انه لا یقدر علی مثل مقدور العبد وعامة المعتزلة انه لا یقدر علی نفس مقدور العبد (انتهی بلفظه)

۔ علامہ تفتازانی شرح عقائد نسفی میں فرماتے ہیں "اللہ تعالیٰ کے علم اور اس کی قدرت سے کوئی چیز باہر نہین ہے کیونکہ کسی چیز کا نہ جاننا اور کسی چیز سے عاجز رہنا عیب ہے اور تخصیص کی وجہ کا محتاج ہے حالانکہ عقلی دلائل علم اور قدرت کے عام ہونے کا اعلان کر رہی ہے اس لیے وہ ہر چیز کا عالم ہے اور ہر چیز پر قادر ہے۔ فلاسفہ کے خیال جیسا نہیں ہے کہ وہ جزئیات سے ناواقف ہے اور ایک سے زیادہ چیز پر قادر نہیں ہے۔ اور دہریہ کے جیسا بھی نہیں کہ وہ اپنی ذات کا علم نہیں رکھتا اور نہ نظام معتزلی کے جیسا کہ وہ جہل اور کذب وغیرہ کے خلق پر قدرت نہیں رکھتا اور نہ بلخی کے جیسا کہ بندے کے مقدور کے مثل پر قادر نہیں ہے اور عام معتزلہ کے جیسا بھی نہیں کہ مقدور عبد پر ہی قادر نہیں ہے"۔

لاشك ان المراد بالقبح فی العبارة المخطوطة هو الظلم والکذب وغیرهما من القبائح کما صرحت به الائمة وعلمت ان القبائح کونها غیر مقدور مذهب النظام المعتزلی وان مذهب اهل السنة والجماعة کون القبائح مقدوراً لله

اس میں کوئی شک نہیں کہ نشان زدہ عبارت میں قبح کا مطلب ظلم اور کذب و دیگر قبائح ہیں جیسا کہ علماء کی تصریحات نقل کر دی گئی ہیں اور آپ کو معلوم ہو چکا ہے کہ قبائح کا غیر مقدور ہونا نظام معتزلی کا

تعالیٰ ملحوظة المراد بالظلم المقدور عند اهل السنة كما هو فی العبارات المنقولة هو وضع الشیئی فی غیر محله او خلاف العدل لا التصرف فی ملك الغیر فانه مذهب المعتزلة وكذ المراد بالجهل الفعل القبیح لا المقابل للعلم والجهل قد یستعمل بمعنی الفعل الشنیع فی لغة العرب كما قال شاعر الا لا یجهلن احد علینا فنجهل فوق جهل الجاهلینا

مذہب ہے اور اہل سنت کا مذہب قبائح کا زیر قدرت ہونا ہے۔ (نوٹ) اہل سنت کے نزدیک مقدور ظلم نقل کردہ عبارت میں کسی چیز کو بے محل رکھنے اور خلاف عدل کے معنی میں ہے۔ غیر کے ملک میں تصرف کرنے کے معنی میں نہیں ہے کیونکہ یہ تو معتزلہ کا مذہب ہے اسی طرح جہل سے بھی مراد فعل قبیح ہے۔ نہ کہ عدم علم اور جہل فعل شنیع کے معنی میں عربی زبان کے اندر مستعمل ہے جیسا کہ شاعر کہتا ہے: ''کوئی ہمارے ساتھ جہالت سے پیش نہ آئے ورنہ ہم بھی جاہلوں سے بڑھ کر غلط فعل کردیں گے''۔

فلا شك ان المواد بالجهل المقدور عند اهل السنة هو الجهل بالمعنی المذكور لا ما یقابل العلم وان المراد بالظلم المقدور هو معنی المذكور واما الظلم بمعنی التصرف فی ملك الغیر فهو غیر مقدور لله تعالی عند اهل السنة ومقدور عند المعتزلة فاحفظ هذا الكلام لانه مزلة الافهام

لہٰذا اس بات میں کوئی شبہ نہیں کہ اہل سنت کے نزدیک مقدور جہل معنی مذکور ہی میں ہے نہ کہ مقابل علم کے معنی میں اور مقدور ظلم بھی بمعنی مذکور ہے ہی اور ظلم بمعنی تصرف فی ملک الغیر اہلسنت کے نزدیک مقدور نہیں ہے البتہ معتزلہ کے نزدیک مقدور ہے۔ اس بات کو محفوظ کرلیں، کیونکہ یہ عقلوں کے مغالطہ میں پڑنے کا مقام ہے۔

قال العلامة الدوانی فی شرحه للعقائد

علامہ دوانی اپنی شرح عقائد عضدیہ کے

العضدية على صفحة خمس وخمسين نمبر 55 قادر على جميع الممكنات باتفاق المتكلمين والحكماء (انتهى بلفظه)

صفحہ نمبر 55 پر فرماتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ باتفاق فلاسفہ و متکلمین جملہ ممکنات پر قادر ہے۔

فبما نقل من التصريحات الواضحة اتضح لك جليا ان الكذب والظلم وغيرهما من المذكورات مقدورللّٰه وممكن داخل تحت القدرة وهذا هو مذهب" اهل السنة بلا خلاف بين الاشاعرة

جتنی صاف تصریحات نقل کی گئیں ان سے آپ پر واضح ہو گیا ہوگا کہ کذب اور ظلم و دیگر امور مذکورہ اللہ تعالیٰ کے قدرت میں ہے اور ایسا امر ممکن ہے جو زیر قدرت داخل ہے۔ اشاعرہ کا بلا اختلاف یہی مذہب ہے۔

والصراحة الثانية بالمقصود فهو ما قاله المفسرون تحت قوله تعالى فى خاتمة سورة المائدة "ان تعذبهم فانهم عبادك وان تغفرلهم فانك انت العزيز الحكيم"

ہمارے مقصود پر دوسری صراحت وہ ہے جو سورۂ مائدہ کے اخیر میں اللہ تعالیٰ کے ارشاد "ان تعذبهم فانهم عبادك وان تغفرلهم فانك انت العزيز الحكيم" کے ذیل میں مفسرین فرماتے ہیں۔

قال صاحب الكشاف فى تفسير هذه الآية ان قلت المغفرة لا تكون للكفار فكيف قال وان تغفرلهم قلت ما قال انك تغفرلهم ولكنه بنى الكلام على ان غفرت فقال ان عذبتهم عدلت لانهم احقاء بالعذاب وان غفرت لهم مع كفرهم لم تعدم فى المغفرة وجه حكمة لان المغفرة حسنة لكل مجرم فى المعقول بل متى كان المجرم اعظم جرماً كان العفو عنه احسن (انتهى كلام الكشاف بلفظه)

صاحب کشاف اس آیت کی تفسیر میں کہتے ہیں کہ اگر تم اعتراض کرو کہ کافروں کی مغفرت تو واقع ہوگی ہی نہیں پھر کیسے عیسیٰ u یہ کہہ سکتے ہیں کہ اے اللہ اگر تو ان کی مغفرت فرما دے میں جواب دوں گا کہ یہ نہیں کہا گیا کہ تو ان کی مغفرت ہی کر دے بلکہ جملہ کی ساخت یہ ہے کہ اگر تو ان کی مغفرت کر دے گویا عیسیٰ u اس طرح کہیں گے کہ اگر تو انہیں عذاب کر دے تو

تیرا انصاف ہوگا کیونکہ یہ عذاب کے مستحق ہی ہیں اور اگر ان کے کفر کے باوجود تو معاف کر دے تب بھی بے حکمت نہ ہوگا کیونکہ عقلی اعتبار سے ہر مجرم کی معافی اچھی ہی چیز ہے بلکہ مجرم جتنا بڑا قصور وار ہو اتنے ہی اس کی معافی بھی اچھی چیز ہوگی"۔

ان اجتلج فی قلبك ان صاحب الکشاف من المعتزلة وهذا التصریح منه یخالف مذهبهم فاقول یمکن ان یخالف الزمخشری جمهور المعتزلة والنظام فی هذه المسئلة او یکون هو من المعتزلة القائلین بامکان الکذب ومن اجل ذالك اعترض علی الزمخشری علامة ابن المنیر احمد المالکی الاسکندری فی الانتصاف علی هامش الکشاف وما رقمه ابن المنیر هو احسن تشید لمسلك اهل السنة والجماعة وهذ نص عبارة ابن المنیر۔

اگر آپ کے دل میں یہ بات کھٹک رہی ہو کہ صاحب کشاف تو معتزلہ ہے اور اس کی یہ وضاحت معتزلہ کے مذہب کے خلاف ہے تو میں عرض کروں گا کہ ممکن ہے زمخشری جمہور معتزلہ اور نظام سے اس مسئلہ میں اختلاف رکھتا ہو یا زمخشری معتزلہ کی اس جماعت سے تعلق رکھتا ہو جو امکان کذب کی قائل ہے یہی وجہ ہے کہ علامہ ابن المنیر احمد مالکی اسکندری نے انتصاف حاشیہ کشاف میں زمخشری پر اعتراض کیا ہے اور علامہ ابن المنیر کی تحریر اہل السنۃ والجماعت کے مسلک کی بہترین تائید کرتی ہے اصل عبارت ان کی یہ ہے۔ فرماتے ہیں۔

تذبذب الزمخشری فی هذ الموضع فلا الی اهل السنة ولا الی القدریة اما اهل السنة

اس جگہ زمخشری کا قدم ڈگمگا گیا ہے نہ تو اہل سنت کے ساتھ ہے اور نہ معتزلہ ہی

فالمغفرة للكافر جائزة عندهم فی حکم الله عقلا بل عقاب المتقی المخلص كذالك غير ممتنع عقلا من الله تعالى واذا كان كذالك فهذ الكلام خرج على الجواز العقلی وان كان السمع ورد بتعذيب الكفار وعدم الغفران لهم الا ان ورد السمع بذالك لا يرفع الجواز العقلی واما القدرية فيزعمون ان المغفرة للكافرة ممتنعة عقلا لا تجوز على الله المناقضتها الحكمة فمن ثم كفحتهم هذه الآية بالرد اذ لو كان الامركز عمهم لما دخلت كلمة ان المستعملة عند الشك فی وقوع الفعل بعدها لغة فی فعل لاشك فی عدم وقوعه عقلا ولكان ذالك من باب التعليق بالمحال كان بعض القارو اشباهه وليس هذا مكانه فقول الزمخشر اذا "ان يغفر لهم لم يعدم وجها من الحكمة فی المغفرة لان العفو عن المجرم حسن عقلا" لا يأتلف بقواعد السنة اذ لا يلتفت عندهم الى التحسين العقلی ولا ياتلف ايضا بنزعات القدرية لانهم يجزمون بانه لاوجه من الحكمة فی المغفرة للكافر ويقطعون بمنافتها الحكمة فكيف يخاطب الله تعالى به فعلم ان عيسى عليه السلام يبرأ الى الله من هذ الاطلاق وما اشتمل عليه من سوء الادب فان قول القائل لمن يخاطبه ما فعل كذا فلن يعدم فيه عذرا او

کے ساتھ کیونکہ اہل سنت کے نزدیک کافر کی مغفرت باختیار خداوندی عقلاً جائز ہے بلکہ صاحب تقویٰ و صاحب اخلاص مسلمان پر عذاب کرنا بھی از روئے عقل ان کے نزدیک ایسے ہی ممکن ہے اس لیے اہل سنت کے موقف مطابق یہ آیت امکان عقلی پر محمول ہے اگرچہ شریعت نے کافروں کی تعذیب اور عدم مغفرت کی وضاحت کر دی ہے لیکن شریعت کا اس بات کی تصریح کرنا امکان عقلی کو ختم نہیں کر دیتا اور معتزلہ کا خیال ہے کہ کافر کی مغفرت عقلا محال ہے اللہ تعالیٰ کے لیے جائز ہی نہیں کیونکہ بات حکمت کے خلاف ہے، اسی بناء پر معتزلہ کی یہ آیت پر زور تردید کرتی ہے اس لیے کہ اگر بات ان کے خیال کے مطابق ہوتی تو کلمہ ان جواز روئے لغت اپنے بعد والے فعل کے احتمال وقوع کی صورت میں استعمال ہوتا ہے اس فعل پر داخلہ نہ ہوتا جس کا عدم وقوع از روئے عقل یقینی ہو ورنہ یہ بات محال پر معلق کرنے کی طرح ہو جائے گی جیسے بعض شعر (اگر تارکول سفید ہو جائے) وغیرہ اور اس جگہ اس کا کوئی موقع نہیں

ہے لہٰذا از مخشری کا یہ کہنا کہ "اگر اللہ تعالیٰ انہیں معاف کر دے تو مغفرت کرنا بے حکمت نہ ہوگا، اس لیے کہ مجرم کی معافی از روئے عقل اچھی چیز ہے، اہل سنت کے قواعد پر درست نہیں اترتا ہے کیونکہ اہل سنت کے نزدیک عقل حسن و قبح کا کوئی اعتبار ہی نہیں اور معتزلہ کے غلط خیالات پر بھی فٹ نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ وہ تو اس بات کا یقین رکھتے ہیں کہ کافر کی مغفرت میں کوئی حکمت ہی نہیں اور وہ ان کی معافی کو قطعی طور سے خلاف حکمت سمجھتے ہیں پھر ان کے خیال کے مطابق اللہ تعالیٰ سے اس طرح خطاب کیوں کیا جائے گا اس لیے یہ بات معلوم ہو گئی کہ عیسیٰ u اس خطاب اور اس کے اندر جو بے ادبی کا پہلو ہے اس سے بری رہیں گے کیونکہ کسی شخص کا اپنے مخاطب کے بارے میں یہ کہنا کہ "اس کا ایسا ن کرنا بے عذر اور بے حکمت نہیں ہے۔" گھٹیا طرز کلام ہے اور تہذیب کے اعلیٰ مرتبہ سے گرا ہوا ہے اس لیے کہ اس طرح تو متکلم اپنے سے کم رتبہ کے لیے کہتا ہے لہٰذا ہم اللہ تعالیٰ سے ادب کی توفیق طلب کرتے ہیں اور ایسے سوال سے گریز

وحبها من المصلحة كلام مبذول وعبارة منزلة او فى مراتب الادب انما يطلقها المتكلم لمن هودونه فنسئل الله الهام الادب ونجنب ما فى مسألته من مزلات العطب (انتهى) نسخة الانتصاف المصرية)

کرتے ہیں جس میں ہلاکت پوشیدہ ہو"

قال المفسرون تحت قولہ تعالٰی "وان تغفرلھم" ان غفران الشرك عندنا جائز وعند جمهور البصريين من المعتزلۃ قالوا لان العقاب حق الله تعالٰی على المذنب وليس فی اسقاطہ على الله مضرۃ وان تغفرلھم لا يلحقك عجز بذالك ولا استقباح فانك القوى القادر على جميع المقدورات التی من جملتها الثواب والعقاب فانك انت العزيز الحكيم الذی لا يريد ولا يفعل الا ما فيہ الحكمۃ والمغفرۃ للكافر لم يعدم فيها وجہ حكمۃ لان المغفرۃ حسنۃ لكل جرم فی المعقول بل متى كان الجرم اعظم جرما كان العفو عنہ احسن لانہ ادخل فی الكرم وان كانت العقوبۃ احسن فی حكم الشرع من جهات اخر وعدم المغفرۃ للكافر بحكم النص والسنۃ والاجماع لا للامتناع الذاتی فيہ يمنع الترديد والتعليق بان هذا ملحض من التفسير الكبير والبيضاوی وروح المعانی"

مفسرین اللہ تعالٰی کے قول وان تغفرلھم کے ذیل میں فرماتے ہیں کہ شرک کی معافی ہمارے نزدیک اور معتزلہ میں سے جمہور بصریین کے نزدیک جائز ہے، ان کا کہنا یہ ہے کہ عذاب دینا گنہگار پر اللہ تعالٰی کا ایک حق ہے اور اس کے معاف کر دینے میں اللہ تعالٰی پر کوئی الزام نہیں عائد ہوتا اس لیے اے اللہ اگر تو معاف کرنا چاہے تو اس سے تو عاجز نہیں ہے اور نہ اس کی وجہ سے تجھ پر کوئی قباحت لازم آتی ہے کیونکہ تو صاحب قوۃ اور تمام مقدورات پر قادر ہے جن میں جزاء و سزا دینا بھی ہے اور کیونکہ تو غلبہ اور دانائی والا ہے جو سوائے پر حکمت کام کے دوسرے کا ارادہ نہیں کرتا ہے اور از روئے عقل ہر جرم کی معافی ہے بلکہ جتنا زیادہ قصور وار مجرم ہوگا۔ اتنا ہی معاف کرنا بھی اچھا ہوگا اس لیے کہ بات کرم میں زیادہ موثر ہوگی اگرچہ عذاب دینا دوسرے وجوہ کی بناء پر از روئے شرع زیادہ بہتر ہوگا کافر کی عدم مغفرت قرآن و حدیث اور اجماع کے سبب سے محال ذاتی ہونے کی وجہ سے نہیں ہے کہ کلمہ ان کے

ذریعہ معلق کرنا اور تردید کرنا غلط ہو جائے"

واتضح جلياً بما نقل من كلام المفسرين ان قوله تعالى ان تعذبهم فانهم عبادك وان تغفرلهم فانك انت العزيز الحكيم تدل على امكان مغفرة الكافر والمشرك وعلى جواز المغفرة لهما عقلا كما هو مصرح فيما ذكر من كلام اهل السنة في تفسير الآية سابقاً

مفسرین کے نقل کردہ کلام سے یہ حقیقت بالکل آشکارا ہو گئی کہ آیت ان تعذبهم فانهم عبادك وان تغفرلهم فانك انت العزيز الحكيم کافر و مشرک کی مغفرت کے امکان اور از روئے عقل ان دونوں کی مغفرت کے جواز پر دلالت کر رہی ہے جیسا کہ آیت کی تفسیر میں اہل السنۃ والجماعت کی تصریح پہلے نقل کی جا چکی ہے۔

وقال سبحانه لا يغفران يشرك به فالله سبحانه لم تعالى لا يغفر المشرك والكافر باجماع اهل السنة والجماعة فلما كانت الآية الاولى تصريحا واضحا دالاً على امكان المغفرة للكافر والمشرك والثانية تدل على عدم مغفرة الكافر والمشرك فهل من سبيل الى الموافقة بين الآيتين الا الاقرار بان الثانية تدل على عدم الوقوع لا على الامتناع الذاتي والاولى على الامكان الذاتي لا على الوقوع فلا منافاة بينهما فلا بد من الاقرار بامكان الكذب لكلامه تعالى وهو المقصود

اور اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں لا يغفر ان يشرك به یعنی باجماع اہل السنۃ والجماعت اللہ تعالیٰ کافر و مشرک کی مغفرت نہیں کریں گے اس لیے پہلی آیت صاف اور واضح دلیل ہے کافر و مشرک کی مغفرت کے امکان پر اور دوسری کافر و مشرک کی عدم مغفرت پر تو دونوں آیتوں میں موافقت کی سوائے اس کے کیا صورت ہے کہ دوسری مغفرت کے عدم وقوع پر دلالت کرتی ہے نہ کہ محال ذاتی ہونے پر اور پہلی آیت امکان ذاتی پر دلالت کرتی ہے نہ کہ وقوع پر اس لیے دونوں میں کوئی تضاد و اختلاف نہیں بنابریں کلام باری تعالیٰ کے

امکان کذب کا جو کہ ہمارا مقصود ہے اقرار کرنا ضروری ہے۔

والصراحۃ الثالثۃ التی تدل علی المطلوب ھی ما صرح بہ المفسرون تحت قولہ تعالیٰ لا یکلف اللہ نفسا الا وسعھا فانہ سبحانہ اخبرنی ھذہ الآیۃ انہ لا یطالب من البشر ما لیس فی وسعۃ فلو کان طلب ذالک ممکنا ذاتیا غیر ممتنع لزم کذب خبرہ با الامکان وان لم یقع ابد او الملزوم ثابت عند اھل السنۃ فاللازم مثلہ بلا خلاف

اور تیسری صراحت جو ہمارے مقصود پر دلالت کرتی ہے یہ وہ بات ہے جو اللہ تعالیٰ کے فرمان لا یکلف اللہ نفسا الا وسعھا کے ذیل میں مفسرین نے تصریح کی ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے مذکورہ آیت میں اس بات کی خبر دی ہے کہ وہ انسان سے ایسی بات کا مطالبہ نہ فرمائے گا جو اس کی طاقت سے باہر ہو اگر ایسی بات کا مطالبہ کرنا اللہ تعالیٰ کے لیے ممکن ذاتی ہو محال نہ ہو تو اس کی خبر کے کذب کا امکان لازم آجائے گا اگرچہ کبھی وقوع میں نہ آئے اور جب ملزوم اہل سنت کے نزدیک ثابت ہے تو بلا اختلاف لازم بھی ثابت ہی مانا جائے گا۔

قال البیضاوی فی تفسیر ھذہ الآیۃ وھو یدل علی عدم وقوع التکلیف بالمحال ولا یدل علی امتناعہ وقال البیضاوی فی موضع آخری وغیرہ من المفسرین مثل الامام فخر الدین الرازی وصاحب روح المعانی

والحق ان التکلیف بالممتنع لذاتہ وان جاز عقلا من حیث ان الاحکام لا یستدعی عرضاً

علامہ بیضاوی اس آیت کی تفسیر میں فرماتے ہیں کہ یہ طرز کلام تکلیف بالمحال کے عدم وقوع پر دلالت کرتا ہے اس کے محال ذاتی ہونے پر دلالت نہیں کرتا بیضاوی ایک دوسری جگہ اور ان کے علاوہ دوسرے مفسرین مثلاً امام فخر الدین رازی اور صاحب روح المعانی فرماتے ہیں

سیما الامتثال لکنہ غیر واقع	(حق بات یہ ہے کہ تکلیف بالمحال اگرچہ از روئے عقل جائز ہے کیونکہ احکام کوئی غرض خصوصًا پورا کرنے کو مستلزم نہیں ہوتے لیکن یہ تکلیف بالمحال واقع نہیں ہے)
فلما کان التکلیف بالمحال جائزاً عقلًا ثبت امکان کذب الآیۃ السابقۃ عقلًا وان لم یکن واقعا الی القیامۃ وھو المطلوب	جب تکلیف بالمحال عقلًا جائز ہے تو مذکورہ آیت کا امکان کذب عقلًا ثابت ہوگیا اگرچہ تا قیامت واقع نہ ہوگا۔ اور یہی مقصود گفتگو ہے۔
وقال البیضاوی تحت قولہ تعالی ربنا ولا تحملنا مالا طاقۃ لنا بہ وھو یدل علی جواز التکلیف بما لا یطاق والا لما سئل التخلص عنہ (انتھی بلفظہ) فقولہ تعالی لا یکلف اللہ نفسا الا وسعھا صریح فی عدم جواز التکلیف بما لا طاقۃ لنا	علامہ بیضاویa اللہ تعالیٰ کے ارشاد ولا تحملنا مالا طاقۃ لنا بہ کے تحت فرماتے ہیں کہ یہ طریقہ کلام تکلیف بالمحال کے جائز ہونے پر دلالت کرتا ہے ورنہ اس سے خلاصی کی درخواست کیوں کی جاتی تو اللہ تعالیٰ کا ارشاد "کہ وہ کسی کو صرف اسی بات کا مکلف بنائے گا جو اس کی طاقت میں ہو" ایسی بات کہ مکلف بنانے کے ناجائز ہونے پر صاف تصریح ہے جو بات کہ ہم انسانوں کی طاقت میں نہ ہو۔
والبیضاوی یقول ان کلامہ تعالی دال علی جوازہ فھل من سبیل سوا ان یقال ان المفھوم بالآیۃ ھو الجواز العقلی الممکن ذاتا والذی اخبر سبحانہ تعالی بنفیہ ھو الوقوع	اور علامہ بیضاویa کا کہنا ہے کہ "فرمان خداوندی دلیل ہے تکلیف بالمحال کے جائز ہونے کی" تو اب اس کے علاوہ کوئی دوسرا راستہ نہیں کہ یہ بات کہی جائے

ومنا هو الذى نحن نقول به ان كذب كلامه "مثلا لا يكلف الله نفسا الا وسعها" ممكن عقلا بالذات ولكن لا يقع ابدا

کہ آیت کا مفہوم جواز عقلی یعنی امکان ذاتی ہے اور جس چیز کے ناجائز ہونے کی خبر دی ہے وہ وقوع و صدور ہے اور یہی بات ہم کہنا چاہتے ہیں کہ کلام باری تعالیٰ مثلاً لا یکلف اللہ نفسا الاوسعھا کا کذب عقلاً بالذات ممکن ہے لیکن کبھی واقع نہ ہو گا۔

والدليل الرابع على مقصودنا هوانه تعالى قال "وما كان الله ليعذبهم وانت فيهم" وقال "قل هو القادر على ان يبعث عليكم عذابا"

ہمارے مقصد کی چوتھی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ وہ آپ یعنی رسول ﷺ کی موجودگی میں ان پر عذاب نہ بھیجے گا اور اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ وہ خدا اس بات پر قادر ہے کہ تم پر عذاب بھیج دے۔

ونزلت الثانية فى حياته عليه السلام ملاريب فلو كان تعذيبهم فى قدرته تعالى مع كونه عليه السلام فيما بينهم فماذا يكون المراد بالآية الاولى سوا انه تعالى وعد بعدم الوقوع لا بعدم القدرة والا يلزم كذب الآيه الثانية وقوعا

اس میں شک نہیں کہ دوسری آیت بھی رسول اللہ ﷺ کی حیات ہی میں نازل ہوئی ہے تو اگر رسول اللہ ﷺ کی ان کے درمیان موجودگی میں ان پر عذاب بھیجنا اللہ تعالیٰ کے زیر قدرت ہو تو پہلی آیت کا اس کے سوا اور کیا مطلب ہو گا کہ اس میں اللہ تعالیٰ نے صرف واقع نہ کرنے کا وعدہ کیا ہے نہ کہ قدرت سے باہر ہونے کی خبر دی ہے ورنہ دوسری آیت کا فی الواقع کاذب ہونا لازم آجائے گا۔

فثبت ان القدرة مع عدم الوقوع ثابت له

اس سے یہ واضح ہو گیا کہ عدم وقوع

تعالى وهو المراد بامكان الكذب ذاتا ولا ينحصر الاستدلال فى الآيات الثلاث المذكورة بل كل اخباره تعالى كذالك تدل على المقصود كما تعلمه من القاعدة التى ذكرها البيضاوى فقال "والاخبار بوقوع الشئى او عدمه لا ينفى القدرة عليه كاخباره (تعالى) عما يفعله هو او العبد باختياره" (وهكذا فى التفسير الكبير) فهذه القاعدة التى ذكرها البيضاوى فى اول سورة البقرة من تفسيره صراحة بان الاخبار التى هى فى كلامه تعالى يمكن له ان يوقع خلافها لانه تحت قدرته كما كانت قبل الاخبار به وهذا هو الامكان الذاتى لكذب كلام الله تعالى الذى هو مقصودنا۔

کے باوجود اللہ تعالیٰ کے لیے قدرت ثابت ہے اور امکان کذب ذاتی سے بھی یہی مراد ہے اور یہ استدلال انہیں ذکر کردہ تین آیتوں میں منحصر نہیں ہے بلکہ اللہ تعالیٰ کی تمام خبریں ہمارے مقصود پر دلالت کرتی ہیں جیسا کہ آپ کو اس قاعدہ سے معلوم ہوگا جیسے بیضاوی نے ذکر کیا ہے وہ فرماتے ہیں "کسی چیز کے صادر کرنے یا نہ کرنے کی خبر دینا اس پر سے قدرت کو سلب نہیں کر دیتا ہے جیسے کہ اللہ تعالیٰ یا بندے کا اس چیز کے بارے میں خبر دے دینا جو وہ باختیار خود کرنے والا ہے" تو یہ قاعدہ جو بیضاوی نے اپنی تفسیر کے اندر سورۂ بقرہ کی ابتدا میں ذکر کیا ہے۔ اس بات کی کھلی تصریح ہے کہ جو خبریں اللہ تعالیٰ کے کلام میں موجود ہیں اللہ تعالیٰ کے لیے ممکن ہے کہ وہ ان کے خلاف واقع کرے کیونکہ خبر دینے سے پہلے ہی کی طرح اس کے بعد بھی وہ اس کے زیر قدرت ہیں اور اسی کا نام کلام باری تعالیٰ کے کذب کا امکان ذاتی ہے جو ہمارا مقصد ہے۔

الدليل الخامس العقلى لاشك ولا خلاف لاحد انه تعالى قادر على الكلام الصادق

پانچویں عقلی دلیل: اس بات میں نہ کوئی شک ہے اور نہ کسی کا اختلاف ہے کہ

ومتكلم به وان الاشياء التى خلقها واوجدها هو قادر على اعادتها لانه هو يبد أو يعيد واذا تمهد هذا فاقول انا فرضنا على سبيل التمثيل ان زيدا كان فى داره قائما فقال سبحانه تعالى زيد قائم ثم قعد زيدا واضطجع فهل الله سبحانه وقت اضطجاع زيد او قعوده لا يقدر على اعادة كلامه الصادق المذكور سابقا بان يقول فى ذالك الوقت۔ زيد قائم۔ ان كان قادرا على ذالك فاقول هو المقصود من القدرة على الكلام الكاذب لا غيره وثبت بحيث لا يمكن نفيه لاحد وان كان الله سبحانه لا يقدر على الاعادة حين قعود زيد او اضطجاعه فاقول اى شيئى اعجز الله سبحانه ومنعه عن الاعادة أقعود زيد او اضطجاعه وكيف يكون الله الها اعجزه قعود زيد او اضطجاعه واذا كان الله مغلو بابقعود زيد واضطجاعه فهل هو يبقى الها ومع ذالك يرد هذ القول كلامه تعالى مثلًا هو يبدأ ويعيد وغير واحدة من الآيات وكل هذا يلزم على مذهب البريلوية والنظامية

اللہ تعالیٰ کلام صادق پر قادر ہے اور اور اس کا متکلم بھی ہے اور یہ کہ اس نے جن چیزوں کو پیدا اور ایجاد کیا ہے۔ ان کے اعادہ پر بھی قادر ہے اور جب یہ بات ذہن نشین ہو گئی تو میں کہتا ہوں کہ بطور مثال ہم فرض کرتے ہیں کہ زید اپنے گھر میں کھڑا تھا اس وقت اللہ تعالیٰ نے ”زید قائم“ کہا، اس کے بعد زید بیٹھ گیا یا لیٹ گیا تو اللہ تعالیٰ زید کے لیٹنے یا بیٹھنے کے وقت اپنے کلام صادق کے اعادہ پر جو ابھی مذکور ہوا، کیا قدرت نہیں رکھتا ہے کہ اس وقت کہہ سکے کہ ”زید کھڑا کیا ہے، اگر اس پر قادر ہے تو میں عرض کروں گا کہ کلام کاذب کے زیر قدرت ہونے کا یہی مطلب ہے اور اب یہ بات اس طرح ثابت ہو گئی کہ اس کا انکار کسی کے لیے ممکن نہیں اور اگر زید کے بیٹھنے یا لیٹنے کے وقت اس کلام صادق کے اعادہ پر قادر نہیں ہے تو میں عرض کروں گا کہ اس کو کس بات نے مجبور کر دیا اور اعادہ سے روک دیا زید کے بیٹھ جانے نے یا لیٹ جانے نے؟ اور وہ خدا کیسے ہو سکتا ہے جس کو زید کا بیٹھنا یا لیٹنا عاجز کر دے اور اگر اللہ تعالیٰ زید کے بیٹھنے یا لیٹنے

سے مغلوب ہو جائے گا تو کیا پھر اس کے بعد بھی وہ خدا ہی رہ جائے گا۔ علاوہ بریں اس کو اللہ تعالیٰ کا قول ھو یبدأ (وہ ابتداءً پیدا کرتا ہے اور اعادہ بھی کرتا ہے) وغیرہ آیتیں رد بھی کر رہی ہیں اور یہ سب بریلوی اور نظام معتزلی کے مذہب پر لازم آیا"۔

واما علی ماذھبنا الیہ من مسلك اھل السنۃ فالجواب سھل بانہ تعالٰی قادر علی الاعادۃ فی کل وقت سواء کان زید فیہ قاعداً او مضطجعًا ولکنہ تعالٰی لا یتکلم وقت قعود زید واضطجاعہ بزید قائم حتی یلزم وقوع الکذب فی کلامہ لانہ لا یجب علی اللہ سبحانہ ان یوقع ویوجد کل مقدورہ ولا یعترض بان المعاد لا یکون عین الاول بل یکون مثلہ لانا نقول ذالك لا یخل بمطلوبنا [1] مع انہ باطل قطعا والا یلزم ان یکون الانسان المعاد فی الآخرۃ غیر الموجود فی الدنیا فیکون الخاطی شخصا والمعاتب علی الخطاء مثلہ آخر لاھو

لیکن ہم اہلِ سنت کے مسلک پر جواب بالکل آسان ہے وہ یہ کہ اللہ تعالیٰ اعادہ پر ہر وقت قادر ہے خواہ زید اس وقت بیٹھا ہو یا لیٹا ہو لیکن اللہ تعالیٰ زید کے بیٹھنے اور لیٹنے کے وقت زید قائم نہیں کہے گا کہ اس کلام میں کذب کا وقوع ہو جائے اس لیے کہ اللہ تعالیٰ پر یہ ضروری نہیں کہ وہ اپنی تمام مقدورات کو واقع اور صادر ہی کر ڈالے یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ اعادہ کیا ہوا کلام بعینہٖ پہلا کلام نہیں رہے گا بلکہ پہلے کا مثل ہو گا کیونکہ میں جواب دوں گا کہ اس سے ہمارے مقصد کو کوئی نقصان نہیں

[1] لان المعاد ای زید قائم اذا لم یکن عین الاول فاعادۃ الاول لم یبق تحت القدر مع انہ صادق فعلی قولکم لم یکن کل کلام صادق مقدرا لہ ولان المعاد وان لم یکن عین الاول ولکنہ مثل الاول والاول کلام صادق فمثلہ المعاد اما یکون صادقا بالنظر الی وقت قعود زید او اضطجاعہ او یکون کاذبا ان کان کاذب فظاھر وان کان صادقا فکیف یکون زید قائم المعاد صاد قامع ان زید اقاعد او مضطجع۔

نفسہ وذالك يرده القرآن الحكيم بانه لا تزرو ازرة وزر اخرى

ہے۔علاوہ بریں یہ بالکل ہی باطل بھی ہے ورنہ لازم یہ آئے گا کہ آخرت میں دوبارہ زندہ کیا ہوا انسان دنیا میں موجود انسان کا غیر ہو گویا گنہگار کوئی شخص ہو اور گناہ کا عذاب خود اس پر نہ ہو بلکہ اسی جیسے دوسرے آدمی پر ہو یہ تو ایسی بات ہوئی جس کو قرآن حکیم بالکل رد کر رہا ہے قرآن پاک میں ہے کہ کوئی انسان کسی دوسرے کے گناہ کی سزا نہیں پائے گا۔

ولا يقال ان المعاد يكون صادقا بالنظر الى الماضى وغير صادق بالنظر الى حال زيد فى الحاضر فلا يلزم بالدليل مقصود كم

اور یہ اعتراض بھی نہ کیا جائے کہ اعادہ کیا ہوا کلام گذشتہ حالت کے لحاظ سے صادق ہوگا اور زید کی موجودہ حالت کے لحاظ سے کاذب ہو جائے لہٰذا اس دلیل سے آپ کا مقصود پورا نہیں ہوگا۔

لانا نجيب ان كلامه تعالى لا يكون صادقا بوجه دون وجه وانه صادق بكل وجه من الوجوه ولا يلزم كذب كلامه بوجه وصدقه بوجه آخر فالكذب بوجه للكلام الصادق هو امكان كذبه ذاتا وانت لا تقربه ولا تسلمه وهنا اغلو طتان لا بد من ابطالها الاولى هى انه قال بحر العلوم فى شرح مسلم الثبوت فواتح الرحموت۔

کیونکہ ہم جواب یہ دیں گے کہ اللہ تعالیٰ کا کلام ایک لحاظ سے صادق ہو اور ایک لحاظ سے نہ ہو ایسا نہیں ہو سکتا بلکہ وہ ہر لحاظ سے صادق ہی رہے گا ورنہ لازم آئے گا کہ اس کا کلام ایک لحاظ سے صادق ہو اور دوسرے لحاظ سے کاذب ہو اور کلام صادق کا کسی لحاظ سے کاذب ہونا اسی کا نام امکان کذب ذاتی ہے۔ جس کو آپ اقرار اور تسلیم نہیں کرتے ہیں اس جگہ دو مغالطے ہیں

جن کا فساد واضح کرنا ضروری ہے پہلا مغالطہ یہ ہے کہ علامہ بحر العلوم فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت میں فرماتے ہیں۔

ان الصادق صادق دائما والکاذب کاذب دائما فلو اعاد الله کلامہ فی المثال المذکور لا یکون الا صادقا من کل وجہ

کلام صادق برابر صادق ہی رہے گا اور کلام کاذب برابر کاذب ہی رہے گا، لہٰذا آپ کی ذکر کردہ مثال کا اگر اللہ تعالیٰ اعادہ کر بھی دے تو وہ ہر اعتبار سے صادق ہی ہو گی۔

اقول فی الجواب ان دوام الصدق لا ینافی امکان الکذب الذی نثبتہ وانما ھو ینافی الوقوع ولا نثبتہ وانما الامکان فتنا فیہ الضرورۃ والوجوب لا الدوام

میں جواباً عرض کروں گا کہ صدق کا دوام کذب کے امکان جس کو ہم ثابت کر رہے ہیں اس کی نفی نہیں کرتا ہے دوام صدق تو صرف وقوع کی نفی کرتا ہے جس کو ہم ثابت نہیں کر رہے ہیں البتہ امکان کی نفی ضرورت اور وجوب سے ہوتی ہے دوام سے نہیں۔

وثانیا لیس فی ما نقل من فواتح الرحموت ان الصادق صادق دائما من کل وجہ وانما ھو مطلق ویمکن ان یکون صادقا من وجہ دون وجہ دائما فکیف تحکم علی المثال المذکور بانہ لا یکون الا صادقا من کل وجہ

دوسری بات یہ ہے کہ فواتح الرحموت کی منقول عبارت میں یہ تو نہیں ہے کہ کلام صادق ہر لحاظ سے برابر صادق رہے گا بلکہ وہ عبارت بے قید ہے ممکن ہے کہ ایک لحاظ سے برابر صادق ہو دوسرے لحاظ سے برابر صادق ہو دوسرے لحاظ سے نہ ہو اس لیے مذکور مثال پر آپ یہ حکم کیسے لگا

سکتے ہیں کہ وہ ہر لحاظ سے صرف صادق ہی ہوگی۔

وثالثا ليس مراد بحر العلوم ما فهمته بل مراده انه يكفى فى صدق القضية ثبوت المحمول لذات الموضوع ولو مرة واحدة فان لم يثبت بعد تلك المرة لا تكون القضية كاذبا بل الصادق صادق دائما وعلى هذا قس قوله الكاذب كاذب دائماً

تیسری بات یہ ہے کہ آپ نے جو سمجھا ہے علامہ بحر العلوم کی وہ مراد ہی نہیں ہے ان کا مطلب تو یہ ہے کہ موضوع کی ذات کے لیے محمول کا ثابت ہو جانا اگرچہ صرف ایک ہی مرتبہ ہو قضیہ کے ثابت ہونے کے لیے کافی ہے اگر اس کے بعد محمول ثابت نہ ہوگا تو قضیہ کاذب نہیں ہو جائے گا. برابر صادق ہی رہے گا اسی تشریح پر الکاذب کاذب دائما کو بھی قیاس کر لیجئے۔

والاغلوطة الثانية هى ان الكلام اللفظى دال والنفسى مدلول والدال لا ينفك عن مدلوله والا لا يكون دالًا فان امكن كذب كلامه اللفظى لزم كذب كلامه النفسى ولا تقولون به انتم ايضا فاللازم باطل اتفاقا فكذ الملزوم

دوسرا مغالطہ یہ ہے کہ کلام لفظی دال ہے اور کلام نفسی مدلول ہے اور دال بلا مدلول کے پایا نہیں جائے گا ورنہ دال باقی نہیں رہ سکتا اس لیے اگر اللہ تعالیٰ کے کلام لفظی کے کذب کا امکان ہوگا۔ کلام نفسی کا کذب بھی لازم آئے گا حالانکہ آپ بھی اس کے قائل نہیں ہیں لہٰذا بالاتفاق غلط ہوا اور پھر ایسے ہی ملزوم بھی غلط ہی ہوگا۔

الجواب الاول بانكم ماذا تريدون بالدلالة دلالة وضعية كدلالة زيد على مسماه اودلالة عقلية كدلالة الاثر على المؤثر ان كان الاول فهو غير مسلم لان الدال فيه حادث والكلام

پہلا جواب تو یہ ہے کہ آپ لوگ دلالت سے وضعیہ مراد لیتے ہیں۔ جیسے لفظ زید کی دلالت اس کے مسمّٰی پر ہے یا دلالت عقلیہ مراد لیتے ہیں جیسے کہ اثر کی دلالت

النفسی لیس کذالك وان کان الثانی کما هو مصرح فی کتب الکلام فهو لا یضرنا

والجواب الثانی انه لو کان یلزم ان یتصف المدلول بکل ما یتصف به الدال فههنا الدال ای الکلام اللفظی یتصف بالخلق والحدوث باتفاق المتکلمین فهل یتصف بهما المدلول ای الکلام النفسی فما هو جوابکم هو جوابنا وبما قد مناه من الدلائل المنقولة او المعقولة ظهران عقد الکلام الکاذب له تعالی من جملة المقدورات مثل الممکنات الآخر ومن مشمولات القضیة الصادقة الکلیة وهی ان الله علی کل شیئی قدیر وذالك باجماع المتکلمین فلو لم یکن الکذب مقدور اله تعالی کما یقول به النظام والجماعة المبتدعة البریلویة لزم خروج فرد من افراد القضیة الکلیة الصادقة وحسب المقدمة الاولی ینقلب کثیر من اقواله سبحانه کاذبا فعلی ما یقول به جمع المبتدعة والمعتزلة یظهر

موثر پر ہوتی ہے۔ اگر آپ کی مراد دلالت وضعیہ ہو تو ہمارے لیے قابل تسلیم ہی نہیں کیونکہ کلام لفظی جو دال ہے وہ حادث ہے حالانکہ کلام نفسی حادث نہیں اور اگر آپ کی مراد دلالت عقلیہ ہے جیسا کہ علم عقائد کی کتابوں میں اس کی تصریح موجود ہے تو اس سے ہمارے مقصد کو کوئی نقصان نہیں ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ اگر مدلول کا ہر اس چیز سے متصف ہونا ضروری ہے جس چیز سے دال متصف ہوتا ہے تو اس جگہ کلام لفظی جو دال ہے باتفاق متکلمین خلق اور حدوث سے متصف ہے تو کیا ان دونوں سے مدلول بھی متصف ہوگا اب جو اس کا جواب آپ دیں گے وہی جواب ہم اس کا دے دیں گے اور جو دلائل عقلی و نقلی ہم نے پیش کر دی ہیں ان سے واضح ہوگیا کہ خلاف واقعہ کلام کی ترکیب اللہ تعالیٰ کے مقدورات میں دیگر ممکنات ہی کی طرح ہیں اور قضیہ کلیہ صادقہ یعنی ان اللہ علی کل شئی قدیر کے اندر باجماع متکلمین ترکیب کلام کاذب داخل ہے اب نظام معتزلی اور جماعت اہل بدعت بریلوی کے

جليا انهم يعتقدون بالكذب الواقع فى القرآن الحكيم وكلام الله سبحانه مثل المزدارية ولا عجب فان الكفر ملة واحدة وان ظهر باشكال مختلفة فان قال قائل لو كان كل ممكن عقلى مقدر اله تعالى فالاكل والشرب والتغوط وغير ذالك كلها ممكن عقلى والا لم يكن واقعا وصادرا من احد وبطلانه معلوم فثبت انه ممكن عقلى فالله قادر على ذالك ام لا

کہنے کے مطابق کلام کاذب اللہ تعالیٰ کے زیر قدرت نہ ہو تو کلیہ صادقہ کے افراد میں سے ایک فرد نکل جائے گا اور پہلے مقدمہ کے مطابق اللہ تعالیٰ کے بہت سے اقوال کا کاذب ہونا لازم آجائے گا للذا اہل بدعت اور معتزلہ کے مذہب پر واضح ہوگیا کہ در حقیقت وہ لوگ فرقہ مزداریہ کی طرح اللہ کے کلام اور قرآن حکیم کے اندر کذب کے واقع ہونے کا اعتقاد رکھتے ہیں اور کوئی تعجب بھی نہیں کیونکہ کفر تو ایک ہی چیز ہے۔ اگرچہ مختلف شکلوں میں ظاہر ہو" اگر کوئی اعتراض کرے کہ جب ہر ممکن عقلی اللہ تعالیٰ کے مقدر میں ہے تو کھانا پینا پاخانہ کرنا وغیرہ تمام امور بھی ممکن عقلی ہیں اگر یہ امور ممکن نہ ہوتے تو کسی سے واقع اور صادر نہ ہوتے لیکن اس کا غلط ہونا معلوم ہے، اس لیے ثابت ہوا کہ یہ امور ممکن عقلی ہیں تو اللہ تعالیٰ ان امور پر قادر ہے یا نہیں۔

اقول اولا فى الجواب ان اهل السنة والجماعة كلهم متفقون على ان كل ممكن مقدر فيطلب الجواب من كل شخص يدعى لنفسه انه من اهل السنة والجماعة لا منافقط لان

جواب میں پہلے میں یہ عرض کروں گا کہ تمام اہل السنۃ والجماعت اس بات پر متفق ہیں کہ ہر ممکن عقلی اللہ تعالیٰ کے زیر قدرت ہے للذا جواب کی ذمہ داری ہر اس

الجواب لازم عليكم ايضا

شخص پر ہے جو اپنے اہل سنت میں ہونے کا مدعی ہو ذمہ داری صرف ہمارے اوپر عائد نہیں ہوتی بلکہ جواب دینا آپ کی ذمہ داری بھی ضروری ہے۔

وثانيا ان المتكلمين باجمعهم كما صرحوا ان كل ممكن عقلى حتى الجهل والكذب وغير هما مقدور له تعالى هم الذين يقولون فى كتبهم بكل صراحة ان كل ما يكون من لوازم الجسم وامارات الحدوث وخواص الممكنات والتركيب فالله سبحانه تعالى منزه عنه قطعا فكان القضية الكلية كما ليس ذاته تعالى وصفاته الحقيقة من افرادها بدلالة العقل او صراحة النقل[1] كذالك الامور المذكورة التى ذكرت سابقة والتى هى من خواص الاجسام ولوازم الممكنات وامارات الحدوث والتركيب تعالى عن ذالك علوا كبيرا وكذا لممتنعات الذاتية لا تدخل تحت

دوسری بات میں یہ عرض کروں گا کہ کہ تمام متکلمین نے جس طرح ہر ممکن عقلی حتی کہ جہل و کذب وغیرہ کے زیر قدرت باری ہونے کی تصریح کی ہے۔ انہوں نے پوری صراحت کے ساتھ یہ بھی کہا ہے کہ جو چیزیں جسم کے لوازم اور حدوث کے علامات اور ممکنات یا ترکیب کے خصوصیات میں سے ہیں اللہ تعالیٰ ان سے قطعی طور پر منزہ اور بری ہے تو جس طرح قضیہ کلیہ کے افراد میں ذات باری اور اس کی صفات حقیقیہ میں داخل نہیں ہیں اسی طرح عقلی دلائل یا نقلی دلائل یا

[1] الصفات الحقيقة مالا يحتاج الى الغير فى تعقله وتحققه وترتب آثاره وما يحتاج الى الغير فى كل ماذكر فهى صفات اضافية وما يحتاج الى الغير فى تحققه وترتب آثاره لا فى تعقله فهى صفات حقيقية ذات اضافة قال شارح المواقف الصفات ثلثة اقسام حقيقية محضة كالسواد والبياض والوجود والحياة وحقيقية ذات اضافة كالعلم والقدرة واضافية محضة كالمعتبه والقبلية وفى عد ادها السلبية لا يجوز با النسبة الى ذاته تعالى التغير فى القسم الاول مطلقا ويجوز فى القسم الثالث مطلقا واما الثانى فانه لا يجوز التغير فيه نفسه ويجوز فى تعلقه (انتهى).

قدرتہ تعالی وبعد ما ثبت المقصود باوضح طریق
واحسن وجہ ارید ان اذکر اخیر العبارات التی
تمسك بها مولوی احمد رضا خاں فی کتابہ
سبحان السبوح عن الکذب المقبوح ثم
اکشف عنها الظلام کی لا یضل بہ احد
وینجلی بان ھذا المبتدع تعمد الاضلال ویقف
قارئ علی مواضع تلبیسہ الحق بالباطل
وتکذیبہ الکذب الصریح بالتحسین وتصحیحہ
للغلطہ الفاحش بالمکر واد[1]عاءہ بالتفاخر
الشنیع یقول ناقلا من شرح العقائد للجالی

نقل کی تصریح کی بناء پر امور مذکورہ اور
اجسام کے خواص ممکنات کے لوازم اور
حدوث و ترکیب کے علامات بھی اس کے
افراد میں داخل نہیں ہیں، اللہ تعالیٰ کی
ذات ان سے بہت بلند و برتر ہے اسی طرح
ذاتی محالات بھی اس کے زیر قدرت نہیں
ہیں اور ہمارا مقصود جب بالکل واضح طریقہ
اور بہترین انداز میں ثابت ہوگیا تو میرا
ارادہ ہے کہ اخیر میں وہ عبارتیں نقل
کروں جن سے مولوی احمد رضا خاں نے
اپنی کتاب سبحان السبوح عن الکذب
المقبوح میں استدلال کیا ہے اور ان سے
پیدا شدہ شبہ کی تاریکی دور کر دو تاکہ کوئی
گمراہی میں نہ پڑ سکے اور یہ دیکھ سکے کہ اس
بدعتی شخص نے کس طرح قصداً گمراہ کرنا
چاہا ہے اور ہماری کتاب کے ناظرین اس
شخص کے حق و باطل کے خلط ملط کرنے کے
مواقع پر مطلع ہو جائیں اور اس کے سفید

[1] سفید جھوٹ کس جرأت کے ساتھ اس شخص نے لکھا ہے ملاحظہ فرمائیے اصل عبارت یہ ہے: میں یہاں ازالہ اوہام حضرات مخالفین کو اکثر عبارات ایسی نقل کروں گا کہ امتناع کذب الٰہی پر تمام اشعریہ وما تریدیہ کا اجماع ثابت کریں جس کے باعث اس وہم عاطل کا علاج قاتل کو معاذ اللہ یہ مسئلہ قدیم سے مختلف فیہا ہے حاشا اللہ بلکہ بطلان امکان پر اجماع اہل حق ہے جس میں اہلسنت کے ساتھ معتزلہ وغیرہم فرق باطلہ بھی متفق ہیں۔ سبحان السبوح۔

جھوٹ کے خوبصورت بنا کر پیش کرے اور بالکل غلط بات کو فریب سے صحیح بتانے اور اس شخص کے غلط غرور و گھمنڈ کو جان سکیں۔ جلالی کی شرح عقائد سے نقل کرتے ہوئے لکھتا ہے:

"الکذب نقص والنقص علیہ محال فلا یکون من الممکنات ولا تشملہ القدرۃ کسائر وجوہ النقص علیہ کالجهل والعجز"

"کذب عیب ہے اور عیب اللہ تعالیٰ کے محال ہے لہٰذا کذب نہ ممکنات میں ہوگا نہ اس کو قدرت باری شامل ہوگی جس طرح کہ بقیہ عیوب جہل اور عجز وغیرہ ہیں۔"

وقال ناقلا عن کنز الفوائد قدس تعالی شانہ عن الکذب شرعًا وعقلًا اذ ھو قبیح یدرك العقل قبحہ من غیر توقف علی شرع فیکون محالًا فی حقہ تعالی عقلًا کما حققہ ابن الھمام وغیرہ

اور کنز الفوائد سے نقل کیا ہے کہ: "اللہ تعالیٰ کو کذب سے عقلًا اور شرعًا پاک سمجھا جائے کیونکہ کذب عیب ہے جس کی قباحت عقل کو شریعت کے بغیر بھی معلوم ہے لہٰذا اللہ تعالیٰ کے حق میں از روئے عقل بھی محال ہوگا جیسا کہ علامہ ابن ہمام وغیرہ نے اس کو ثابت کیا ہے"۔

ونقل من مسلم الثبوت المعتزلۃ قالوا لولا کون الحکم عقلیًا لما امتنع الکذب منہ تعالی عقلًا والجواب انہ نقص فیجب تنزیھہ تعالی عنہ کیف وقد مرانہ عقلی باتفاق العقلاء لان ما ینافی الوجوب الذاتی من جملۃ النقص فی حق الباری تعالی ومن استحالات العقلیۃ علیہ۔

اور مسلم الثبوت سے نقل کیا ہے کہ: "معتزلہ نے کہا اگر حسن و قبح کا معاملہ عقلی نہ ہوتا تو کذب از روئے عقل اللہ عالیٰ کے لیے محال نہ ہوتا، جواب یہ ہے کہ کذب عیب ہے اللہ تعالیٰ کا اس سے بری ہونا ضروری ہے اور ایسا کیوں نہ ہو جب کہ یہ

گذر چکا کہ وہ باتفاق عقلی ہے اس لیے کہ جو بات وجوب ذاتی کے خلاف ہوگی وہ اللہ تعالیٰ کے حق میں من جملہ عیوب شمار ہوگی اور اس کے لیے عقلاً محال ہوگی"۔

وقال ناقلا عن نظام الدين سهال انه يقول فی شرح ما ذكر من عبارت مسلم الثبوت ملخصا الكذب نقص لان ما ينافی الوجوب الذاتی هو من الاستحالات العقلية بذالك اثبت الحكماء الذين هم غير متشرعين بشريعة الاستحالات المذكورة فان الوجوب والكذب لا يجتمعان كما بين فی الكلام

اور نظام الدین سُہال سے بالاختصار نقل کیا کہ وہ مسلم الثبوت کی منقولہ عبارت کی شرح میں کہتے ہیں کہ: "کذب عیب ہے، کیونکہ جو چیز وجوب ذاتی کے خلاف ہو وہ محالات عقلیہ میں سے ہے اس وجہ سے مذکورہ محالات کے وہ فلاسفہ بھی قائل ہیں جو کسی شریعت کو نہیں مانتے کیونکہ وجوب اور کذب دونوں جمع نہیں ہو سکتے جیسا کہ علم کلام میں بیان کر دیا گیا ہے"۔

ونقل عن المواقف وشرحه اما امتناع الكذب عليه تعالى فلثلثة اوجه (الى ان قال) وايضا فيلزم على تقدير ان يقع الكذب فی كلامه سبحانه ان نكون نحن اكمل منه فی بعض الاوقات اعنی وقت صدقنا فی كلامنا۔

مواقف اور شرح مواقف سے نقل کیا ہے کہ کذب اللہ تعالیٰ کے لیے تین وجہ سے محال ہے ان وجوہ کو ذکر کرتے ہوئے کہا ایک وجہ یہ بھی ہے کہ کذب اگر کلام باری تعالیٰ میں واقع ہو جائے تو اللہ تعالیٰ سے زیادہ بعض وقت یعنی جب کہ ہمارا کلام صادق ہوگا ہم کمال والے ہم لوگ ہی ہو جائیں گے۔

ونقل عن التفسير الكبير واما اصحابنا

تفسیر کبیر سے نقل کیا کہ "ہمارے

بدلیلھم انہ لو کان کاذبا لکان کذبہ قدیما [1] ولو کان کذبہ قدیما لامتنع زوال کذبہ لامتناع العدم علی القدیم ولو امتنع زوال کذبہ لامتنع کونہ صادقًا لان وجود احد الضدین یمنع وجود الآخر فلو کان کاذبا لامتنع ان یصدق لکنہ غیر متنع لانا نعلم بالضرورۃ ان کل من علم شیئاً فانہ لا یمتنع علیہ ان یحکم علیہ بحکم مطابق للمحکوم علیہ والعلم بھذہ الصحۃ ضرورۃ فاذا کان الصدق قائما کان امتناع الکذب حاملًا لا محالۃ

علماء کی دلیل یہ ہے کہ اگر وہ کاذب ہو جائے تو اس کا کذب قدیم ہوگا اور جب اس کا کذب قدیم ہوگا تو اس کا زوال محال ہوگا کیونکہ قدیم کا زوال محال ہے۔ اور جب کذب کا زوال محال ہوگا تو اس کا صادق ہونا غیر ممکن ہو جائے گا اس لیے کہ دو میں سے ایک ضد کا وجود دوسرے کے وجود کو روک دیتا ہے۔ لہٰذا اگر وہ کاذب ہوگا تو صادق ہونا محال نہیں ہے اس لیے ہم قطعی طریقہ پر جانتے ہیں کہ جو کسی بات کا علم رکھتا ہوگا اس کے لیے یہ محال نہیں ہوگا

---

[1] قدیم کے تین معنی ہیں اول قدیم ذاتی، دوم قدیم زمانی سوم قدیم اضافی۔ یہ تین معنی حادث کے بھی ہیں۔

قدیم ذاتی وہ ہے جس کے پہلے غیر نہ ہو۔ قدیم زمانی وہ ہے جس پر عدم طاری نہ ہوا ہو قدیم اضافی وہ ہے جو دوسرے سے پہلے موجود ہو جیسے باپ بیٹے سے پہلے موجود ہے۔ یا قرآن میں ہے

کالعرجون القدیم افك قدیم

حادث ذاتی وہ ہے جس کے پہلے غیر ہو۔ حادث زمانی وہ ہے جس پر عدم طاری رہ چکا ہو۔ حادث اضافی وہ ہے جو دوسرے کے بعد موجود ہو۔

قال شارح المقاصد ثم کل من القدم والحدوث قد یوجد حقیقیاً وقد یوجد اضافیاً اما الحقیقی فقدیراد بالقدم عدم المسبوقیۃ بالغیر وبالمحدوث المسبوقیۃ بہ ویسمیٰ ذاتیاً وقد یخص الغیر بالعدم فیراد بالقدم عدم المسبوقیۃ بالعدم وبالحدوث المسبوقیۃ بہ وھو معنی الخروج من العدم الی الوجود یسمی زمانینا وھذا ھو المتعارف عند الجمھور واما الاضافی فیراد بالقدم کون ما معنی فی زمان وجود الشیئی اکثر وبالحدوث کونہ اقل۔ (شرح مقاصد)

کہ اس بات پر واقعہ کے مطابق حکم لگائے یہ ایک بدیہی امر کا جاننا ہے۔ لہٰذا جب صادق ہونا ثابت ہو گیا تو کذب کا محال ہونا یقینی طور پر ثابت ہوا"۔

ومثل هذه العبارات نقل عن كثير من العلماء فى كتاب سبحان السبوح وهؤلاء العلماء هم الذين نقلت اقوالهم التى تخالف وما فى كلامهم المنقول منهم فى سبحان السبوح فحسب ما تقدم فى المقدمة الثالثة لا بد من ان ترد العبارتين الى التوافق بينهما

اس طرح کی بہت سے علماء کی عبارتیں اس شخص نے اپنی کتاب سبحان السبوح میں نقل کی ہیں۔ یہ وہی علماء کرام ہیں جن کے ایسے اقوال مین نے نقل کئے ہیں جو سبحان السبوح میں ان کے ذکر کردہ کلام کے بالکل خلاف ہیں بنابریں تیسرے مقدمہ کے مطابق دونوں عبارت میں موافقت پیدا کرنا ضروری ہے۔

فاقول ما نقل من اقوال العلماء فى سبحان السبوح متمسكاً بها على امتناع الكذب امتناعا عقليا بالذات فالامتناع او الاستحالة فيها ليس لامتناع بالذات او الاستحالة بالذات التى تخالف الامكان فالمراد بالامتناع فى هذه الاقوال امتناع عقلى بالغير لذالك لم يقيدوا الامتناع بالذات كما صرحوا به فيما نقلناه من اقوالهم فلا منافاة بين اقوالهم وحينئذ بما نقل من شرح العقائد للجلالى بان الكذب نقص والنقص عليه محال فلا يكون من

اس لیے میں کہتا ہوں کہ علماء کرام کے جو اقوال سبحان السبوح میں کذب کے محال بالذات عقلی ہونے پر دلیل بنا کر نقل کئے گئے ہیں ان میں امتناع یا استحالہ کا لفظ اس امتناع ذاتی اور استحالہ ذاتی کے معنی میں نہیں ہے جو امکان کے خلاف ہے بلکہ ان اقوال میں امتناع سے مراد امتناع عقلی بالغیر ہے یہی وجہ ہے کہ ان علماء کرام نے اپنی عبارتوں میں امتناع میں ذاتی ہونے کی قید نہیں لگائی جیسا کہ انہوں نے ان

الممكنات ولا تشمله القدرة۔ يكون المراد به انه لا يكون من الممكنات الشرعية ولا تشمله القدرة شرعا

عبارتوں میں قید لگا رکھی ہے جو میں نے نقل کی ہیں لہٰذا دونوں عبارتوں میں کوئی اختلاف نہیں رہتا ہے اور اس صورت میں جو عبارت اس نے شرح عقائد جلالی سے یہ نقل کی ہے کہ: "کذب عیب ہے اور عیب اللہ تعالیٰ کے لیے محال ہے۔ پس نہ ممکنات میں ہے نہ اس کی قدرت میں داخل ہے" تو اس عبارت کا مطلب یہ ہے کہ وہ شرعی ممکنات میں نہیں ہے اور از روئے شریعت قدرت باری اس کو شامل نہیں ہے۔

واقول ثانيا بان كل ما نقل فى سبحان السبوح من اقوال العلماء من امتناع الكذب فالمراد بالكذب فيه الكذب الوقوعى لا الكذب الممكن الذاتى الغير الواقع لانهم استدلوا على امتناع بكونه نقصا ولاشك ان النقص يكون بعد الوقوع والوجود لان الممكن الذاتى المعدوم لا يصلح ان يكون نقصا والمعدوم كيف يكون نقصا فالمراد فى استدلالهم على امتناع الكذب هو الوقوعى لاجل ذالك قال فيما نقل من شرح المواقف على تقدير ان يقع الكذب وفيما نقل من التفسير الكبير لو كان كاذبا ولم يقولا على

دوسری بات یہ عرض کروں گا کہ سبحان السبوح کے اندر جو علماء کرام کے اقوال میں اس نے امتناع کذب کا لفظ نقل کیا ہے تو کذب سے ان کی مراد کذب وقوعی ہے نہ کہ کذب ممکن بالذات غیر وقوعی اس لیے کہ ان سب علماء نے کذب کے عیب ہونے کو دلیل بنایا ہے اور ظاہر ہے کہ وقوع و صدور کے بعد ہی عیب ہوگا کیونکہ ممکن بالذات جو معدوم ہے وہ تو عیب بننے کی صلاحیت رکھتا ہی نہیں ہے اور غیر موجود چیز عیب ہوگی بھی کیسے۔ لہٰذا ان علماء کرام

تقدیر ان یمکن الکذب ولو کان یمکن کونه کاذبا لان مرادهم نفی الوقوع الذی اقربه المرداریة من المعتزلة لا نفی نفس الامکان الذاتی ولذالك لا یستقیم استدلالهم علی نفی الامکان وامتناعه ذاتا وانما یستقیم علی عدم الوقوع فقط

کی مراد امتناع کذب کے تمام استدلال میں کذب وقوعی ہے۔ اسی بناء پر شرح مواقف کی منقولہ عبارت میں کہا گیا کہ 'اگر کذب کلام باری تعالیٰ میں واقع ہو جائے'' اور تفسیر کبیر کی منقولہ عبارت میں کہا گیا کہ ''اگر اللہ تعالیٰ کاذب ہو جائے'' ان دونوں علماء کرام نے یہ نہیں کہا کہ ''اگر کذب ممکن ہو'' یا ''اگر اللہ تعالیٰ کا کاذب ہونا ممکن ہو اس لیے کہ ان کا مقصد تو وقوع کذب جس کے مزدار یہ قائل ہیں اس کی نفی کرتا ہے امکان ذاتی کی نفی مقصود ہی نہیں ہے یہی وجہ ہے کہ ان کا استدلال امکان کی نفی اور امتناع ذاتی کے ثبوت کے لیے درست نہیں ہوتا ہے صرف وقوع وصدور کی نفی کے لیے درست ہوتا ہے''۔

ونقل صاحب سبحان السبوح علی صفحة سبع وتسعین من مسلم الثبوت وشرحه فواتح الرحموت ما نصه: امتناع تعذیب الطائع مذهبنا معشر الماتریدیة فانه نقص مستحیل علیه سبحانه وتعالی عقلا ونقل عن الامام بن الهمام صاحب المسایرة ان صاحب العمدة اختار ان العفو عن الکفر لا یجوز عقلا

سبحان السبوح کے مصنف نے ص 97 پر مسلم الثبوت اور اس کی شرح فواتح الرحموت سے نقل کیا ہے کہ ''متقی مسلمان کی تعذیب کا محال ہونا ہم ماتریدیہ کی جماعت کا مسلک ہے اس لیے کہ یہ عیب ہے اور اللہ تعالیٰ کے لیے عقلاً محال ہے اور علامہ ابن ہمام مسایرہ کے مصنف سے

منقول ہے کہ مصنف عمدہ نے اسی بات کو اختیار کیا ہے کہ کفر کا معاف کرنا از روئے عقل محال ہے"۔

ونقل على صفحة اثنا وثمانين على شرح مقاصد الطالبين فى علم اصول الدين ما نصه۔

اور شرح مقاصد الطالبین عن اصول الدین سے ص 82 پر نقل کیا ہے کہ:

اتفقت الامة على ان الله تعالى لا يعفو عن الكفر قطعًا وان جاز عقلًا ومنع بعضهم الجواز العقلى ايضا لانه مخالف لحكمة التفرقة بين من احسن غاية الاحسان ومن اساء غاية الاساءة وضعفه ظاهر"

"پوری امت کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اللہ تعالیٰ کفر کو بالکل معاف نہیں کرے گا اگرچہ از روئے عقل جائز ہے بلکہ بعض علماء نے از روئے عقل جائز ہونے کا بھی انکار کیا ہے کیونکہ یہ بے انتہا فرماں بردار اور بے حد نافرمان کے درمیان فرق قائم رکھنے کی حکمت کے خلاف ہے لیکن اس دلیل کی کمزوری ظاہر ہے۔"

اقول فى بيان ضعفه انه لا يخفى على احد ان حكمة التفرقة المذكورة ليست بمانعة من دخول العفو المذكور تحت قدورته تعالىٰ لان هذه الحكمة لا تفوت بمجرد كون العفو مقدوراً وانما تفوت عند وقوع العفو ولا نثبته نحن لمخالفة الحكمة المذكورة اولا نقلاب خبره تعالى كذبا او غير ذالك من الوجوه بل نثبت القدرة عليه وهى تخالف الحكمة المذكورة او غيرها من الوجوه وبما نقل من الاقوال يظهر وضوحًا تاما

میں اس کی کمزوری کے متعلق عرض کرتا ہوں کہ یہ بات کسی پر پوشیدہ نہیں ہے کہ مذکورہ حکمت کفر کی معافی کو زیر قدرت ماننے سے مانع نہیں ہو سکتی کیونکہ صرف معافی کے زیر قدرت ہونے سے یہ حکمت تو ختم نہیں ہو جاتی ختم تو اس وقت ہوگی جب کہ معافی کا وقوع ہو جائے اور ہم وقوع ثابت کرتے نہیں ہیں کہ مذکورہ حکمت کے خلاف ہونا یا خبر باری تعالیٰ کا

ان المنكرين لامكان عفو الكفر او تعذيب المؤمن الطائع والقائلين باستحالتها عقلاهم جماعة الماتريدية لا الا شعرية وباستدلال الما تريدية يتضح انهم قائلون بالامتناع العقلی بالغير فقط لا بالذات واما الاشعرية فهم يقولون بما مذكور فی شرح العقائد وهذا نصه۔

والله لا يغفر ان يشرك به باجماع المسلمين لكنهم اختلفوا فی انه هل يجوز عقلا ام لا فذهب بعضهم الی انه يجوز عقلا وانما علم عدمه بدليل السمع وبعضهم الی انه يمتنع عقلًا۔

وفی حاشية شرح العقائد علی كلمة بدليل السمع مكتوب نقلًا عن الكفاية

هذا مذهب الاشعری وكذا عندهم يجوز تخليد المؤمنين فی النار وتخليد الكافرين فی الجنة الا ان السمع له لا يعقل۔

کاذب ہونا یا دوسری خرابیاں لازم آجائیں گی بلکہ ہم صرف معاف کرنے پر قادر ثابت کرتے ہیں جو حکمت مذکورہ یا دیگر خرابیوں کے خلاف نہیں پڑتا ہے اس لیے جتنے اقوال نقل کئے گئے ان سے صاف ظاہر ہے کہ کفر کی مغفرت یا متقی مسلمان کی تعذیب کے ممکن ہونے کا انکار کرنے والے اور اس کے عقلًا محال ہونے کے قائل صرف ماتریدیہ ہیں نہ کہ اشاعرہ اور ماتریدیہ کے طریقۂ استدلال سے واضح ہے کہ وہ بھی استحالۂ عقلی بالغیر کے قائل ہیں بالذات کے نہیں اور اشاعرہ اسی بات کے قائل ہیں جو شرح عقائد میں مذکور ہے جس کا اصل یہ ہے "اور اللہ تعالیٰ شرک کو معاف باجماع مسلمین نہیں کرے گا لیکن اس میں اختلاف یہ ہے کہ از روئے عقل جائز ہے یا نہیں بعض کا مذہب یہ ہے کہ عقلًا جائز ہے۔ کیونکہ اس کا عدم جواز تو شریعت سے معلوم ہوا ہے اور بعض کا مذہب یہ ہے کہ عقلًا بھی محال ہے" دلیل سمع کے لفظ پر شرح وقایہ کے حاشیہ میں کفایہ سے منقول ہے یہ اشاعرہ کا مذہب ہے

اسی طرح ان کا مذہب یہ بھی ہے کہ اللہ
تعالیٰ مسلمانوں کو ہمیشہ کے دوزخ اور
کافروں کو ہمیشہ کے لیے جنت میں ڈالنے پر
قادر ہے۔ لیکن شریعت وارد ہو چکی ہے
اس لیے ایسا کرے گا نہیں۔

والآن تم الكلام لمن فى قلبه ذرة لقبول الحق والهداية الى الكرم وتوفيق الله تعالى
وصلت الختام والصلوٰة دائمة الى محمد بنى الايام وكذالك السلام وعلى اتباعه الى آخر